ISBN 978-950-33-1645-0

Compilación de
Pascual Scarpino
Ornella Maritano
Paola Bonavitta

Escrituras anfibias: ensayos feministas desde los territorios de Nuestra América

Escrituras anfibias: ensayos feministas desde los territorios de Nuestra América

Compilación de

Pascual Scarpino
Ornella Maritano
Paola Bonavitta

Colecciones del CIFFyH

Escrituras anfibias: ensayos feministas desde los territorios de Nuestra América / Adriana Amparo Guzmán Arroyo... [et al.]; compilación de Paola Bonavitta; Ornella Maritano; Pascual Scarpino; prólogo de Eli Bartra; Mariana Palmero. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-33-1645-0

1. Feminismo. I. Guzmán Arroyo, Adriana Amparo. II. Bonavitta, Paola, comp. III. Maritano, Ornella, comp. IV. Scarpino, Pascual, comp. V. Bartra, Eli, prolog. VI. Palmero, Mariana, prolog.
CDD 305.4201

Publicado por
Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC
Córdoba - Argentina
1º Edición

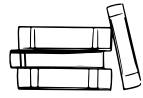
Área de
Publicaciones

Diseño de portadas: Manuel Coll
Diagramación: María Bella
Imagen de portada: *Collage* realizado por María Cecilia Johnson

2021

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.

Escrituras anfibias:
ensayos feministas
desde los territorios
de Nuestra América



Autoridades de la FFyH - UNC

Decana

Lic. Flavia Andrea Dezzutto

Área de Publicaciones

Coordinadora: Dra. Candelaria De Olmos Vélez

Centro de Investigaciones de la FFyH María Saleme de Burnichon

Dirección: Dr. Eduardo Mattio

Secretaría Académica: Dra. María Soledad Boero

Área Educación: Dr. Octavio Falconi Novillo

Área Feminismo Género y Sexualidades: Dra. Maite Rodigou Nocetti

Área Historia: Dra. Griselda Tarragó

Área Letras: Dra. Florencia Ortíz

Área Filosofía: Dra. Paula Hunziker

Área Ciencias Sociales: Dra. Gabriela Lugones

"Una ideología de liberación debe encontrar su experiencia en nosotros mismos, no puede ser externa a nosotros e impuesta por otros que no seamos nosotros mismos, debe ser derivada de nuestra experiencia histórica y cultural particular"

Molefi Kete Asante

"Estamos cansados de saber que ni en la escuela, ni en los libros donde se nos dice que estudiemos, no se menciona el aporte efectivo de las clases populares, de las mujeres, de los indígenas negros en nuestra formación histórica y cultural. De hecho, lo que haces es folklorizarlos a todos"

Lélia González

Gracias a las redes que tejemos en Nuestramérica, de luchas, de resistencias, de sostén y de compartir. Esas redes nos sostienen y contienen en estos tiempos de dolor, de pandemia y de injusticias. Y permitieron esta construcción colectiva que pretende unir nuestras voces y apostar/aportar por imaginaciones feministas otras como herramienta política.
Gracias a Eli y Mariana, por los corazones abiertos puestos en cada prólogo.
Y gracias a todas y todes quienes haciendo camino, comparten a través de estas páginas la terca convicción de que podemos nacer un mundo nuevo, mientras lo vamos construyendo.

Índice

Introducción a una lectura anfibia 15

Prólogo(s)

¿De qué se trata cuando hablamos de investigación feminista?
Prólogo por *Eli Bartra* 19

Donde habita la esperanza
Prólogo por *Mariana Palmero* 25

Capítulo 1: Cuerpos-territorios en Nuestra América 35

Movimiento feminista: sentidos, cuerpos y Estado
por *Adriana Amparo Guzmán Arroyo* 37

Hay algo en los feminismos que se aburguesó
por *Ivanna Aguilera* 44

Capítulo 2: Ciudadanías, resistencias y movimientos sociales feministas y disidentes 55

Del margen al centro: matrimonio civil igualitario en El Salvador
por *Amaral Arévalo* **57**

Movimiento #EleNão: Las rosas de la resistencia nacen del asfalto
por *Desirée Pires* y *Amanda Motta Castro* **71**

Espejismo de igualdad: ciudadanía subordinada de disidentes sexuales y de género en Chile
por *Juan Cornejo* **87**

Armando la alharaca. Comunicación alternativa, popular y feminista contra la violencia patriarcal/estatal en Colombia
por *Luisa Fernanda Muñoz-Rodríguez* **106**

Capítulo 3: La universidad como territorio 129

La(s) universidad(es) como territorio(s) de disputas feminista(s)
por *Andrea A. Benavídez* y *Valeria B. Gili Diez* **131**

Ciencias sociales y género en Paraguay y las voces de los movimientos universitarios feministas
por *Elba Núñez* y *Sara López* **148**

Movimientos sociales y universidades: alianzas y estrategias frente al contexto pandémico y neoconservador brasileño
por *Jimena de Garay Hernández* y *Marcio Rodrigo Vale Caetano* **162**

Capítulo 4: Epistemologías de las corporalidades oprimidas 179

Cuerpos jerarquizados: La colonialidad de la raza, el género y la clase en primera persona
por *Gabriela Bard Wigdor* y *Gabriela Cristina Artazo* 181

¿Necesitamos de una ética? Interrupciones feministas, decoloniales y sexo-disidentes
por *Sofía Soria, Pascual Scarpino, Lucía Bertona* y *Exequiel Torres* 200

Lo epistemológico es político. Del sentido común academicista a lo común sentipensado
por *María Eugenia Hermida* y *Yanina Roldán* 215

Capítulo 5: Narrativas e imaginaciones feministas en torno a los cuidados 237

Un par de zapatos rojos por cincuenta pesos. Articulaciones feministas ancladas en la contradicción de la experiencia vida/capital
por *Mariana Alvarado* y *Carla Daniela Rosales* 239

La intimidad de los cuidados. Una apuesta narrativa desde la epistemología afectiva
por *Cecilia Johnson, Cecilia Marotta* y *Paola Bonavitta* 264

Introducción a una lectura anfibia

¿Cómo se hace una escritura común? ¿Qué bordes se rompen cuando lo que se busca contar no cabe en los márgenes aprehendidos? Este libro nació como una excusa, un intento, una invitación para un encuentro en esos diálogos intermitentes que se alojan en nuestros vínculos académicos que son, al mismo tiempo, políticos y afectivos. Surgió como una propuesta de El Telar, Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano, para dialogar con quienes estamos tejiendo caminos y recorridos similares, puesto que necesitamos encauzar aquello que nos desborda, nos preocupa y ocupa.

Confluimos desde distintos espacios-territorios para sentir/pensar/hacer de nuestros lugares semejantes un proyecto colectivo, comunitario y nuestroamericano. Nos abrazó la idea de trascender las escrituras meramente académicas y buscamos ejercitar la lengua múltiple y heterodoxa, esa que muchas veces nos obligamos a contener frente al mandato encorsetante del sistema científico moderno y colonial.

Esta compilación germina en la idea de narrar fragmentos de historias de Nuestra América -como territorio común, desde el que y para el cual hablamos-, de darnos un sitio para conversar y reflexionar sobre los problemas que nos atañen territorialmente, desde una perspectiva feminista, de opción descolonial y nuestroamericana. Finalmente, como todo lo que conlleva procesos y se atraviesa por la vida misma, fue abrazando mutaciones, ires y venires, recorridos y reversas en el camino transitado pero sostuvo la intención principal: contar nuestros dolores, señalar las desigualdades y, en ese mismo acto, aportar a su desmontaje y transformación.

Habitamos un mundo que se desangra por el agotamiento de modos de producción extractivistas y de explotación de toda fuerza viva, que recrudece las diferencias y perpetúa las desigualdades ante su colapso. Ante la emergencia humanitaria que significa la pandemia de la COVID-19, apostamos al encuentro y a multiplicar los espacios de diálogo porque sentimos que, en la creación y en el cuidado de las comunidades, se halla el camino que nos conducirá a imaginar maneras otras de insistir y sostener la vida.

Atravesadas por el tiempo que nos toca, creamos este escrito que intenta dar cuenta de pequeñas/grandes historias, que dialogan en lenguajes anfibios y que se atreven -por momentos más y por momentos menos- a jugar con las formas, los estilos, las maneras, las enunciaciones, contribuyendo a la erradicación de modos hegemónicos de escritura sesgadas por lo colonial y las lógicas academicistas reproductoras de un positivismo estricto que anula algo vital en las metodologías y epistemologías feministas: los sentires, las vivencias, las emociones.

Con un compromiso feminista común, hemos decidido que en este libro se emplee el lenguaje no sexista, para ello optamos por utilizar vocablos universales pero también la a/o y la letra e. Hemos acordado no utilizar la "x" para que estos ensayos puedan ser legibles también para personas no videntes o con visión reducida.

El libro se articula en cinco capítulos. El primero indaga sobre las violencias patriarcales en las mujeres y diversidades. Las autoras se preguntan si todos los cuerpos tienen el mismo valor así como reflexionan sobre la incidencia de las luchas cotidianas en los cuerpos feminizados.

El segundo capítulo se sumerge en las experiencias centradas en torno a los movimientos feministas y transfeministas en territorio Nuestroamericano focalizando en cómo estos han derivado en acciones políticas y legales concretas, las cuales muchas veces disputan contra un sentido común conservador. Frente a una derecha antiderechos fuerte en la región, los movimientos feministas y transfeministas resisten y re-existen en sus múltiples acciones cotidianas.

El tercer capítulo indaga sobre las experiencias educativas en Nuestra América, la perspectiva feminista en la academia y también problematiza la ausencia de ésta en las casas de estudio. Se observan, particularmente, las vivencias de los territorios hoy denominados Argentina, Paraguay y Brasil.

El cuarto capítulo se propone ensayar reflexiones en torno a nuestras corporalidades y las vivencias sobre estas, así como también imaginar éticas y epistemologías feministas y sexo-disisdentes desde un Sur complejamente oprimido por las marcas de la colonialidad y sus ficciones.

El quinto capítulo indaga sobre las consecuencias que las opresiones y las violencias patriarcales dejan en los cuerpos de las mujeres y sujetos plurales feminizados y recupera prácticas de agenciamiento y de acuerpamientos a partir de estos lugares.

Esperamos que las/los/les lectores recorran estas páginas apropiándose de la invitación que traemos: desestructurar la lectura, habitar la interrupción escritural que por momentos emerge, y dar lugar a nuestra lengua indómita para hablar un mundo otro.

Pascual Scarpino, Ornella Maritano y Paola Bonavitta
Equipo compilador

¿De qué se trata cuando hablamos de investigación feminista?

Prólogo por Eli Bartra*

Las cuestiones de epistemología y de metodología, aunque pueden ser aburridas, resultan necesarias para la investigación feminista. Aún hoy no existe consenso alguno sobre la existencia o no de una o varias metodologías feministas de investigación científica o humanística. Me parece que se va creando un conjunto de caminos y procedimientos que podemos denominar feministas para obtener conocimientos nuevos sobre lo real. Existe pues epistemología, metodología y técnicas específicas de los procesos cognitivos desde el feminismo.

El desarrollo de las disciplinas con un enfoque feminista se dio primero en los países anglosajones como un resultado del activismo. De la misma manera que los estudios de la mujer, de las mujeres y de género también surgen del movimiento feminista. Todo empezó como estudios de las mujeres (que pasó al español en singular) y ahora, cada vez más, son de género. ¿Qué significa esto? El entibiamiento político, ni duda cabe; ello nos conmina a usar conceptos más asépticos, menos comprometedores que "feminismo" y menos perturbadores que "mujeres". La creación de los estudios de la mujer le dio impulso a la investigación, sin embargo, fue primero la investigación y luego la docencia, esta va a la zaga. En la segunda década del siglo XXI en que el activismo ha cobrado fuerza, también se ha podido nombrar a los estudios formales como feministas. En cierta medida, se va "normalizando" el concepto. Así, tenemos en la Universidad Autónoma Metropolitana–Xochimilco, México, desde 2017 un Doctorado en Estudios Feministas.

El feminismo entró en la academia en los Estados Unidos en los años 1960 y 70, en México en los 80. Al principio se desarrolló la investigación feminista en historia y en antropología, luego en las demás disciplinas; primero, las ciencias sociales y humanidades y, después, las ciencias naturales y exactas.

* Profesora Distinguida de la Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.

Se ha insistido bastante ya en la diferencia entre la investigación sobre mujeres y la investigación feminista. Es posible hacer la primera sin la segunda, pero no se puede realizar la segunda sin contemplar la primera. Es decir, se pueden llevar a cabo estudios sobre mujeres -así como pueden luchar las mujeres en la arena pública sin ser feministas ni buscar cambios de fondo- se puede, digo, estudiar a las mujeres en el agro, por ejemplo, o bien pueden actuar políticamente las mujeres, sin concebir que es necesaria una transformación de su condición en tanto mujeres. Se piensa que si la investigación es sobre mujeres es necesariamente feminista y no es así. Ahora bien, la investigación feminista debe contemplar a las mujeres y las relaciones de género de una u otra manera; no necesariamente deben de ser el centro de la pesquisa, que podría ser, por decir, el Estado de un país determinado, pero sí está presente la relación genérica en ese estudio y se busca, justamente, el cambio en esa relación genérica, desigual y jerárquica.

Y si se afirma que hay muchos feminismos ¿cómo es la cosa? Cada vertiente del feminismo tendrá su propia manera de conocer el mundo y propuestas distintas de transformarlo; puede ser un primer paso, si lo que se busca es visibilizar a las mujeres en un campo determinado.

Y la investigación sobre hombres, ¿puede ser feminista? Puede serlo, ni duda cabe, siempre y cuando se contemple, justamente, la relación genérica. Una investigación sobre hombres violadores debe involucrar, indefectiblemente, a las mujeres violadas, pero, además, se debe hacer la investigación con la finalidad de visibilizar la problemática de manera importante para ir hacia su erradicación. Asimismo, podemos pensar en que un estudio sobre minería y aunque se trate sólo de mineros, si se contempla a las mujeres relacionadas con los mineros, o sea si se establecen claramente las relaciones jerárquicas de género, se pone de manifiesto el papel de ellas y su subalternidad, podría ser feminista.

¿En qué consiste la investigación sexista? Aunque se estudie a las mujeres se puede tratar de una investigación sexista. Por ejemplo, siguiendo con la problemática de la violación, se la puede estudiar de manera sesgada y llegar a la conclusión de que las mujeres no deben salir de noche, usar ropa provocadora y demás, pues si es así son la causa de las violaciones, con lo cuál se victimiza a las mujeres y no se permite efectivamente conocer y aportar a la transformación del problema.

Es necesario preguntarse también el porqué de la importancia del método y por qué se ha desarrollado tanto en las últimas décadas la cuestión de la metodología en general y la feminista en particular. Copiosa es ya la bibliografía, sobre todo en inglés, en torno a los procesos de conocimiento desde el feminismo a partir de los años 90 del siglo pasado. La importancia radica, ante todo, en que es una de las formas de mejorar los procesos de investigación. Con una mirada feminista se intenta quitar el sesgo sexista lo cual, sin duda, enriquece la investigación, incluso se podría afirmar que se torna más objetiva. Aunque hay que tomar la noción de objetividad con todas las reservas necesarias, sin embargo, en cuanto significa que el conocimiento obtenido se adecúa a lo real, todavía nos sirve.

Al hacer investigación feminista, en una primera instancia, es decir al momento de elaborar el estado de la cuestión, se descubre que anida un sesgo androcéntrico y sexista en prácticamente toda investigación existente. Por ello es preciso deconstruir el conocimiento por parcial y sesgado lo cual lo aleja de lo real. Es imprescindible construir uno nuevo sin ese sesgo sexista y sin ningún otro sesgo -clasista, racista, etario o con respecto a la diversidad sexo-genérica-. Y, por último, tenemos que echar mano de la mayor cantidad de imaginación, también, para comunicar las ideas de la manera más creativa posible. Tal vez con un lenguaje más cercano a la literatura que a las ciencias. Sería muy deseable que las disciplinas científicas y humanísticas se dejaran seducir por los lenguajes literarios, para deleite de quienes los consumen.

Edwin A. Abbot escribió, en la era victoriana en Inglaterra a finales del siglo XIX o principios del XX, un texto precioso llamado Flatland (Tierraplana). Es la historia de un cuadrado que vive en Tierraplana (de dos dimensiones) y visita el universo lineal (de una dimensión) y el espacial (de tres dimensiones). Cuando regresa de su viaje y lo cuenta, lo toman por lunático y lo encierran...

Nosotros y nosotras sólo hemos conocido el mundo de manera unidimensional: la visión de un sólo género sobre todo lo planetario y lo universal. Ahora estamos aprendiendo a ver el mundo de manera bidimensional y multidimensional. Dos géneros y las diversidades genéricas exploran el mundo con base en experiencias y miradas distintas. Algunas décadas atrás, hablar del hombre nos parecía totalmente normal. Hoy decimos "¿y las mujeres qué?" y los demás sujetos sexo-genéricos, ¿qué?

La investigación feminista, en todas las disciplinas, por un lado, crece y se desarrolla un tanto al margen, es decir, corre en forma paralela al resto de la investigación. Hay una ignorancia total dentro de la comunidad científica y humanística del campo de la investigación feminista. Por otro lado, en distintas sociedades (como las norteamericanas y las europeas) se produce fundamentalmente conocimiento feminista de espaldas a lo que se investiga en América Latina, pero el colmo es cuando investigan sobre la región y no consultan lo que se elabora aquí, se nutren solamente de la bibliografía de los países desarrollados. Tienen una enorme tendencia a mirarse el ombligo. Básicamente tienen un rico diálogo entre sí. Lo que se hace en Asia, en África o en Nuestra América no les interesa en lo más mínimo, no existe una auténtica intercomunicación de la investigación feminista. Y nosotras también, con frecuencia, privilegiamos lo producido en esas latitudes dada nuestra condición neocolonizada.

La epistemología feminista ya tiene una existencia propia, aunque sigue dudando de su identidad y – para curarse en salud- se habla de epistemologías feministas en plural: formas de conocer de las mujeres desde el feminismo o conocimiento de las mujeres anti-sexistas, y también es el estudio de las formas de conocer de los varones desde una mirada feminista. Esto es, la epistemología feminista significa la unión entre feminismo y filosofía e intenta responder a los siguientes interrogantes:

1. ¿Quién es el sujeto del conocimiento?

2. ¿Cuál es su ubicación social y cómo afecta esto al conocimiento?

3. ¿Qué implicaciones tiene el sexo y el género del sujeto sobre el conocimiento?

4. ¿Qué significado tiene la cuestión de la objetividad?

5. ¿Los puntos de vista de los oprimidos son mejores para el conocimiento? Tal como han asumido varias pensadoras, entre ellas, Sandra Harding.

6. ¿Cuál es la relación entre conocimiento y política?

Para muchas feministas la función de la epistemología no es tanto un ejercicio intelectual como algo imprescindible para enriquecer la investigación y trazar metas emancipatorias.

La investigación feminista, sobre todo en Europa y los Estados Unidos, pero también, como regiones colonizadas y neocolonizadas, en el sur global, se ha visto influida por el pensamiento posmoderno. No hay certezas de nada, todo es relativo. Las mujeres no podemos estar unidas con base en un denominador común porque no existe tal, se dice. Cada mujer es diferente de la otra. La negra, la indígena, la blanca, cada una tiene una experiencia particular en el mundo, por lo tanto, no se puede hablar de denominador común de opresión. Las hetero y las lesbianas viven experiencias distintas de su sexualidad y su ser en el mundo; son diferentes entre sí las jóvenes, las viejas, las niñas... Se han creado sendas teorías de la diferencia entre mujeres que están guiando la investigación. Y si no, solo hay que asomarse a ver lo que se está publicando hoy en día.

De ahí es de donde aparecen en escena los plurales... las mujeres, los feminismos. La desconstrucción del pensamiento único, de los singulares, viene del posmodernismo y ha sido útil para el feminismo. Se deconstruye el esencialismo y las posiciones binarias. También se cuestionó el patriarcado por ser una metanarrativa totalizadora y omniexplicativa. Sexualidad, género y poder han sido vistos de manera distinta desde el feminismo posmoderno de nuestros países y se quiere posicionar contra Occidente sin estarlo del todo. Etnia y racialización generizadas devienen centrales para el feminismo decolonial. Todo ello se percibe de manera más compleja, más imaginativa.

Sin embargo, la obsesión anti-esencialista (la mujer no existe) viene también, en parte, de ahí. Estas posiciones pueden llevar quizá -teórica, metodológica y políticamente- a lo que se ha denominado postfeminismo, es decir a la celebración de la diversidad, el individualismo, el reconocimiento de la otredad y de la presencia de subjetividades múltiples y cambiantes: el viejo problema de lo uno y la otredad renovado.

El feminismo significó, cuando surgió, grandes narrativas de emancipación (contra las que se lanzara Jean-François Lyotard) y ahora algunas corrientes intentan ir contra ellas también.

En ese sentido, el feminismo es un producto de la modernidad. Y hoy por hoy se muestra contra la universalización: muy bien, muy saludable, pero resulta -tal vez- política, ética y prácticamente problemático. Lo cual

no quiere decir que no haya que integrar en todos los procesos de investigación la cuestión de género, de etnia, de clase, de edad, de sexualidad, de racialización… si queremos conocer el mundo de manera más íntegra, más completa, y mejor.

La aspiración, lo que perseguimos, es que todo el conocimiento nuevo deje de ser androcéntrico y sexista. Poco a poco es necesario que ello permee tanto a las disciplinas sociales como a las naturales desde la raíz. No podemos seguir viendo el mundo de manera unidimensional.

Ciudad de México
Junio de 2021

Donde habita la esperanza

Prólogo por Mariana Palmero*

Entonces, sostenidos por lo que hemos heredado del pasado y lo que atestiguamos, tendremos el coraje de resistir y de continuar resistiendo en circunstancias inimaginables. Aprendemos a esperar en la solidaridad.

John Berger. Confabulaciones

Cuando me convidaron a poner palabras a las palabras dichas por otres compañeres que desde su hacer y su pensar intentan con lucidez y amor trazar nuevos marcos desde los que pensarnos en estos tiempos, sentí una gran responsabilidad y, a la vez, una gran alegría porque creo que estamos alumbrando justamente eso: unas maneras otras de nombrarnos, de decirnos, de mirarnos y explicarnos. Y son justamente esas nuevas palabras una oportunidad también para seguir imaginando nuevos recorridos para transitar esta lucha que abrazamos.

Nuevas/otras palabras para una lucha que abraza reclamos ancestrales y nuevos/otros reclamos, esas demandas que vamos tejiendo a medida que nuestros cuerpos despertaron del letargo opresor. Porque el poder del yugo aún retumba en el silencio impuesto y en la imposibilidad de encontrar palabras para nombrarnos. Es desde esa imposibilidad –que se torna posible a fuerza de militancias- que la palabra se hace cuerpo y nos toma, que la palabra nace para nombrarnos de múltiples maneras. Decir la opresión, gritarla y exponerla es una estrategia de visibilidad, pero también es una acción política porque esa palabra dicha irrumpe en la escena pública y se multiplica.

Cuando el movimiento Ni Una Menos[1] se coló en la agenda mediática y política en el punto más austral de Nuestra América fue justamente la

[1] Ni Una Menos surge como consigna de lucha en el año 2015 en Argentina. A partir de una serie de femicidios que adquieren resonancia pública distintos grupos de mujeres – algunas sin experiencia de militancia feminista- comenzaron a movilizarse y visibilizar la situaciones de violencia de género que atravesaban las mujeres en el país. Se realizaron a partir de ese año masivas manifestaciones públicas y callejeras. El movimiento fue consolidándose en dis-

* Colectivo Ni una Menos Córdoba- Docente Facultad de Ciencias de la Comunicación y Fc. de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba.

palabra la que ganó la calle. A fuerza de palabras salimos a expresarnos, a denunciar la expresión más aberrante de la violencia machista: los femicidios. Hablamos de femicidios cuando la prensa aún los nombraba como "crímenes pasionales". Fue esa lucha la que instaló el término, una expresión acuñada en la academia para hablar de aquellos crímenes ejercidos contra los cuerpos de las mujeres para disciplinarnos, para hacernos saber que la norma patriarcal era la rectora de nuestras decisiones y nuestras vidas. Hablamos de femicidio como un problema social y político, como un emergente de un sistema desigual y sanguinario. "Vivas, libres y deseantes nos queremos", dijimos. Hicimos tendencia esa frase, la pintamos con colores en las paredes de todos los rincones del país, la llevaron nuestras hijas como bandera.

Pero, ¿quiénes? ¿De quiénes hablábamos? ¿Por qué cuerpos nos movilizamos? ¿Cuáles eran esos cuerpos que importaban? Porque salimos a la calle para denunciar crímenes cometidos contra mujeres, para decir que no eran un problema de seguridad pública sino un problema social nombrado por la letra hegemónica como un problema individual. Pero hablábamos de mujeres. Y en ese camino fuimos – fui, puedo decir si me permiten la primera persona- entendiendo que la violencia no se ejercía sólo sobre nuestros cuerpos sino también sobre el de aquellas y aquellos que se animaron a llamarse de otro modo, sobre aquellas y aquellos que contravinieron la heteronorma. Me refiero a los colectivos de las disidencias: trans, travestis, lesbianas, no binaries y bisexuales. Vinieron a decirnos: señoras, señoritas, nosotres hemos sido violentades porque se nos ha negado la posibilidad de ejercer nuestro derecho a ser. Nuestros cuerpos también importan porque si a ustedes las han relegado a nosotres nos han relegado aún más. Como dice Ivanna Aguilera con Adriana Guzmán inaugurando este libro: hay aún una brecha de desigualdad con las compañeras heterocis. Falta todavía una multitud movilizada para reclamar por todas, todos y todes, y que el reclamo no sea solamente retórica. Es por eso que me esperanza pensar que estamos caminando a la par, abrazando y dejándonos abrazar por el deseo de construir un movimiento transfeminista. Aquí la pregunta de Adriana Guzmán sobre ¿cuándo hay

tintos grupos de militancia. A partir de la incidencia pública de este movimiento se instaló en la agenda mediática y política la cuestión de las violencias de género. En el período 2015/2020 en Argentina se impulsaron políticas públicas orientadas a erradicar las violencias. Desde 2020 se crea en el ámbito del Poder Ejecutivo un Ministerio específico.

movimiento feminista y cuándo son organizaciones y colectivo intentando hacer movimiento?

Esta pregunta inicial permite poner de relieve, por un lado, el sentido de las experiencias que en distintos territorios de nuestro continente están hoy buscando las maneras de tejer redes capaces de demandar a los Estados la consagración de derechos negados. Ahí los textos escritos por Amaral Arévalo, Desirée Pires- Amanda Motta Castro, Juan Cornejo y Luisa Fernanda Muñoz Rodríguez nos acercan una fotografía de esas luchas en los hermanos países de El Salvador, Brasil, Chile y Colombia. Estamos hablando de derechos civiles y sociales todavía relegados y solo legitimados para ciertos sectores y ciertos grupos sociales. Perversa operación metonímica es la de este sistema que nos deja dormir tranquiles a algunes porque creemos que eso ya está todo saldado. Pero no, hay todavía un abismo que separa a muches del ejercicio pleno de esos derechos en el vasto territorio de nuestro continente.

Por otro lado, preguntarnos por la potencia y la existencia de un *movimiento* o de *movimientos* nos exige poner en tensión el peso de nuestras reivindicaciones cuando el reconocimiento se alcanza, cuando hay Estados que recogen esas demandas y nos la devuelven empaquetadas en un texto con fuerza de ley o en un organismo gubernamental que impulse políticas públicas y programas de gestión, hacia donde orientamos nuestra lucha, ¿la depositamos ahí, bajo el brazo de los Estados? ¿Es el Estado el único capaz de accionar la palanca de las transformaciones que deseamos para nosotres, para nuestras vidas y las de las generaciones que nos precederán? No podría – no quiero tampoco- animar respuestas concluyentes. Más bien me atrevo a buscar nuevas preguntas que alumbren nuevos mapas que permitan cartografiar nuevos territorios.

Ahora bien, ¿dónde buscar/ diseñar esas nuevas preguntas? Los lugares y territorios son variados. A partir de los textos que comparten Andrea A. Benavídez- Valeria B. Gili Diez, Elba Núñez- Sara López y Jimena de Garay Hernández - Marcio Rodrigo Vale Caetano encuentro una invitación a pensar los centros de producción de conocimiento legitimado –las universidades- como aquellos territorios en donde hay que dar una disputa porque son espacios en donde la producción del saber y el conocimiento ha estado signado por un modelo científico androcéntrico con pretensión de objetividad y neutralidad. Este modo de conocer ha sido el que por siglos ha configurado temas y problemas de conocimiento.

En estos centros se forjó una mirada del mundo sostenida además por teorías producidas en los países *centrales* reduciendo de este modo la comprensión del mundo a una comprensión *occidental y europea del mundo.* Esta matriz, producida al decir de Boaventura De Sousa Santos por una racionalidad indolente, naturaliza las desigualdades, postula explicaciones dicotómicas y binarias y tiene pretensión de explicaciones totalizantes. Es como si la universidad como territorio quedase fuera de las relaciones sociales de su tiempo en tanto su producción científica no permite dar cuenta de prácticas y experiencias que exceden la extensión de las preguntas que en los claustros se formulan.

Es por ello que esta acción de mirar cómo estamos construyendo conocimiento desde estos ámbitos pone en perspectiva también la necesidad de revisar quién/quiénes son los que enuncian, porque allí se juega el poder heteropatriarcal. Poder que no solo se despliega en el modo de construir saberes sino también en violencias concretas y solapadas de las que mujeres y disidencias somos objeto al interior de ese territorio. Denunciar, visibilizar y aportar explicaciones sobre esas prácticas es también una tarea que abrazamos porque gozan de buena salud todavía los modos de ejercicio de poder en las aulas y las prácticas pedagógicas que reproducen relaciones verticales y desiguales.

Es doble entonces el desafío, por un lado, reconocer las relaciones de poder que amparan y se amparan en miradas totalizadoras y opresivas y, por otro, construir nuevos marcos interpretativos que visibilicen las disidencias, la diversidad, lo no dicho. Nos queda entonces construir marcos interpretativos que convoquen a dimensiones excluidas en esos territorios. Si pudiésemos tocar la puerta de esos claustros o escribir en sus muros un buen graffiti diría algo así como *"tu modo de conocer me invisibiliza y quiero transformarlo".*

Hay un posicionamiento militante en esta mirada porque no se trata solo de construir nuevas preguntas y abrir la puerta a nuevas lecturas. Es también situarnos en la encrucijada de postular la necesidad de validar como conocimiento y categorías cognoscibles a lo históricamente excluido. Es aquí donde los textos que me convidan las compañeras y que integran el Capítulo 3 de este libro, van hilando fino para tejer después una trama de nociones y conceptos que están latiendo cada vez con más fuerza porque están vivos. Me gustó pensarlos así: produciendo y dando vida. Si se acercan un poco creo que los sentimos, estoy segura.

Es así que nos encontramos con textos que hacen de la corporalidad, del cuerpo, de los cuerpos que habitamos, de esos cuerpos completados y experimentados a partir de disciplinamientos impuestos socialmente, un lugar valioso y necesario para nombrar y relatar las experiencias. Nombrar, como dicen Gabriela Bard Wigdor y Gabriela Artazo, desde el cuerpo y poniendo ese cuerpo en la escritura, el peso de las estructuras excluyentes de la vida cotidiana. Tremendo ejercicio que bajo la lente de las epistemologías hegemónicas y androcéntricas quedaría excluido de cualquier pretensión de verdad porque es justamente esta mirada la que este escrito tensiona y cuestiona. Vivimos y habitamos cuerpos marcados por las intersecciones de clase, género y racialidad sometidos cotidianamente a la violencia de ser instrumentados y asimilados a la *blanquitud* masculina que ostenta poder y determina "cómo deben ser las cosas".

Ese "deber ser" de las cosas se sostiene en una ética que no se conmueve, que indica con pretensión de transparencia lo que es bueno o malo, lo alcanzable y deseable. Esta ética nos permite sentirnos incómodes ante las injusticias del mundo pero no nos exime de la trampa de levantar el dedo para indicar cuál sería la solución posible o al menos su interpretación. Es justamente esa ética a la que tenemos que interrogar si pretendemos aprender a mirar de otra manera, a escribir historias de otro modo y correrno nosotres mismes del centro de las preguntas y de las soluciones emancipatorias.

Es justamente esta la invitación del texto de Sofía Soria, Pascual Scarpino, Lucía Bertona y Exequiel Torres. Les autores se interrogan por la posibilidad de una/otra ética de lo común, una ética que zigzaguee entre el malestar y la potencia de las transformaciones por venir, que no anticipa sino que construye un aquí y un ahora, junto a otres, en el encuentro y en el acompañamiento. Una ética que nos disponga a la conmoción, que se conmueva con la devastación de este mundo agotado pero que a la vez nos encuentre abrazades en la necesidad de restituir la experiencia de nuestros cuerpos junto a otros cuerpos para acompañarnos en la construcción de otro/ común, aún en estos tiempos. No se trata de trazar utopías sino de habitar este tiempo y construir con otres historias, no grandes relatos sino relatos en marcha y con final incierto, pero imaginando algunos posibles y concretos.

Por otro lado, hablar de *lo común* me remite a algunas definiciones medio apresuradas que ofrecemos a veces quiénes transitamos espacios

de militancia feminista cuando se nos interroga por la "heterogeneidad del movimiento" (no es textual, pero más o menos la intención de algunas preguntas tiene ese efecto). Decimos a veces que hay diferencias pero hay acuerdos comunes, que discrepamos con algunas caracterizaciones contextuales pero que hay acuerdos básicos. Es posible y es hasta razonable; no obstante, esa operación niega las tensiones, incomodidades y desacuerdos que están presentes en el movimiento. Traigo este comentario porque quizás esa ilusión de totalidad incólume está sostenida por lo que Eugenia Hermida y Yanina Roldán denominan *sentido común feminista,* un sentido construido por un relato lineal de la lucha de las mujeres y las disidencias que invisibiliza la historia de las luchas de las ancestras de nuestros territorios, unas luchas no escritas ni descritas por la academia, luchas cuyos fragmentos perviven en las memorias transmitidas de abuelas a madres, de madres a hijas, a hermanas, a vecinas. Luchas que hicieron de lo común el sentido. Lo común entonces como expresión de lo compartido simbólica y materialmente en comunidad, lo común como lo situado y contextual, lo común como el encuentro para tomar decisiones colectivas. Encontrarnos y reconocernos parte para acompañarnos y tomar decisiones colectivas. Ahí radica la potencia de lo común.

Lo epistemológico es político, podríamos decir parafraseando la proclama que se desprendió de la tesis doctoral de Kate Millet en 1969, para acercarnos a la lectura de los textos que cierran esta publicación. Porque estos textos nos demandan una revisión urgente no sólo de las preguntas, las nociones, los marcos interpretativos consolidados sino también la implicancia de quien conoce con aquello que pretende describir, explicar, comprender. Hay en los textos que componen el último tramo de este libro, una polifonía de voces que resulta del diálogo de quienes escriben y de aquellas que conceden ser escritas. Hay una escritura que repone la voz de quienes comparten su experiencia porque hay una mirada y una escucha atenta, porque quienes nos convidan las voces lo hacen poniendo en cuestión sus privilegios relativos, su posición enunciativa, su mirada. De este modo, el texto de Mariana Alvarado y Carla Daniela Rosales comparten un relato sobre algunas historias de vida de mujeres puesteras rurales huarpes. Esas historias son el relato de vidas singulares que expresan las desigualdades estructurales y es justamente la escucha atenta de las autoras, esa escucha que van *rumiando,* la que les permite trazar una relación entre capitalismo, colonialismo, patriarcado y heteronormatividad y arti-

cular algunos interrogantes desde los que construyen algunas reflexiones sobre las posiciones de privilegios entre mujeres, sobre la falacia que enmascara la categoría mujer despojada de otras categorías que la atraviesan como la clase, la raza, entre otras. Hay una materialidad que cruza la categoría de género y hay que reponerla para desnaturalizar formas de vida dominantes, esas pautas estandarizadas por la cultura capitalista. Hogar, familia, sexualidad, tiempos de ocio, cuidados, placer, deseo, cotidianeidad ¿hay un modo único de transitarlas y pensarlas?

De nuevo la invitación a pensarnos desde una ética de la incomodidad, de lo otro/común. Este diálogo se inscribe en esta ética, escribir otro relato y validar esos relatos como un conocimiento legítimo con valor comprensivo a la vez que emocional. Porque cambiar los modos de construir conocimiento implica, desde el feminismo, dejar pasar también aquello que fue excluido de la academia: las emociones, los sentires, los encuentros y las escuchas.

"Nos sostienen las redes feministas", dijimos cuando la pandemia nos siguió mostrando la cara de la violencia patriarcal. Fueron tiempos en donde el territorio doméstico – aún el más privilegiado- se volvió hostil en muchos casos, el trabajo precarizado lo fue aún más, el acceso a la salud reproductiva un privilegio de clase, por citar algunos tópicos que fueron objeto de diálogos, intercambios y pedidos de auxilio también. Hubo, sin embargo, un tema que comenzó a instalarse la agenda de reivindicaciones de ciertos sectores del movimiento feminista. Digo ciertos sectores porque a la luz de las lecturas que traman este texto tengo la necesidad de, al menos, problematizarme, poner en cuestión algo que pienso debería ser objeto no solo de visibilización sino también de intervención desde las políticas públicas. Me refiero a lo que reconocemos como *tareas de cuidado.*

Es trabajo no pago, dice Silvia Federici e indica que es el servicio más esencial que hay en el mundo. Con esta definición podemos seguro ir a dar una ponencia al Congreso de la Nación y justificar la necesidad de la sanción de leyes que la contemplen. Pero sería oportuno sumar a esa intervención el trabajo que desarrollan Cecilia Johnson, Cecilia Marotta y Paola Bonavitta en una apuesta hermosa y rigurosa por construir desde las narrativas una epistemología afectiva. En clave de autoetnografía las autoras recurren al lenguaje verbal y visual para dar cuenta de su registro y sentir sobre el ser cuidadas y cuidar.

Las narraciones como material para responder preguntas para trazar mapas sobre los cuidados, reconocer la división patriarcal del trabajo, de los trabajos, entre mujeres, entre géneros y generaciones, en contextos sociales e históricos diversos. La estrategia metodológica de los microrrelatos para cuestionar aquellas ficciones sobre los cuidados, esas miradas romantizadas, edulcoradas a veces y que reproducimos en los espacios que habitamos. Imposible leer estos relatos y no encontrarse en algunos trazos, imposible no evocar a las manos que nos abrigaron, que nos limpiaron los mocos, imposible no recordar la sensación de cuerpo cansado pero de pie ante les hijes recién nacides demandando alimentos. Lo personal es político, lo íntimo está configurado y atravesado por relatos estructurales, por imaginarios sociales que reproducen desigualdad pero también está tejido por aquellos saberes y sentires de quienes nos cuidaron, quienes trabajaron para asegurar nuestra sobrevida. Está atravesado por una afectividad y una experiencia de la cercanía con aquellas cuerpas que nos sostuvieron y acompañaron, porque antes hubo otras que sostuvieron y acompañaron.

Me pregunto con las autoras ¿qué estamos haciendo con y por los cuidados? ¿Cómo desarmar las condiciones opresivas en las que estos trabajos se llevan a cabo? Ahí vuelvo al principio de este escrito: ¿dónde depositar nuestra esperanza? En la potencia de poder mirarnos, escucharnos, encontrarnos. En la necesidad de reconocernos privilegiadas en algunos contextos, oprimidas en otros. En el desafío de construir desde los ámbitos de consolidación de saberes, marcos interpretativos que pongan en perspectiva la desigualdad y las violencias asumiendo la inestabilidad de nuestras categorías, la contingencia y situacionalidad de las nociones que construimos. En la urgencia de reconocer los términos desde los que hemos sido pensadas y definidas para desarmarlos y estallarlos. En la urgencia de construir el relato de luchas pero también en la posibilidad de tramar esos relatos desde la corporalidad, la afectividad y la amorosidad. La construcción de una política feminista, transfeminista de este Sur que nos hermana, puede tejerse desde la épica que coleccione nombres, fechas y heroínas. Pero puede, y he aquí la esperanza, escribirse desde una narrativa de lo común, lo colectivo y lo amoroso.

Capítulo 1: Cuerpos-territorios en Nuestra América

Movimiento feminista: sentidos, cuerpos y Estado

Adriana Amparo Guzmán Arroyo*

Nos nombramos y exigimos que nos nombren

Lolita Chávez

Figura Nº 1. Fuente: Emergentes

Este texto recoge parte de la presentación[1] realizada el mes de mayo en el Ciclo Feminista de Preguntas Urgentes, Segundo encuentro: ¿Todos los cuerpos importan? Organizado por El Telar Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano. Espacios de reflexión y encuentro en medio de la pandemia en la que se profundiza la violencia, la impunidad y la explotación.

[1] Desgrabación de Andrea Pesci.

* Feminismo Comunitario Antipatriarcal Feministas de Abya Yala.

Memoria y movimiento

Siempre ha habido un debate sobre los movimientos sociales en sí y sobre la capacidad o no del feminismo de constituir un movimiento social, siendo que supuestamente sus "demandas" son sectoriales, esa forma de entender los movimientos y el movimiento feminista, está basada aún en una lectura colonial, eurocéntrica e institucional. En Abya Yala los movimientos tienen otras memorias, no se han conformado solamente frente al poder para exigir algo, conseguir lo mínimo, dejar la calle y volver a la casa, se han organizado también para la resistencia, para gestionar la vida, para gestionar su propio poder, su autonomía, autodeterminación y autogobierno, como los pueblos originarios. No solo hay memoria de movimientos de reivindicaciones parciales sino de movimientos que han planteado otros proyectos político ideológicos de mundo, como el suma qamaña, el vivir bien, la comunidad, incluso otras formas de Estado, como el Estado Plurinacional en Bolivia, otras formas de justicia como la justicia comunitaria, hablamos de una memoria de movimientos que no son coyunturales, que se mantienen en el tiempo porque se constituyen de mucho más que demandas, no existen por oposición al Estado o al gobierno de turno, son mucho más que eso. De esa memoria de movimientos vienen también y se alimentan los feminismos comunitarios, populares, villeros, territoriales en Abya Yala.

Es importante pensar si podemos hablar de un movimiento feminista, de varios, o de un tiempo de construcción de movimiento. Hay que preguntarse cuándo hay movimiento feminista y cuándo hay colectivos, organizaciones feministas intentando hacer movimiento. En el caso de la Argentina creo que hay un evidente movimiento feminista que ha tenido la capacidad de articularse y, sobre todo, de tomar las calles, de convocar a más personas que la misma CGT (Confederación General del Trabajo). Y por lo tanto, ese movimiento es fundamental y nos ha convocado a distintas organizaciones de todo Abya Yala y del mundo con la llamada *Marea Verde*, los discursos que se han ido construyendo, la despenalización social y legal del aborto, las comprensiones del sistema patriarcal y la capacidad de articulación son aprendizajes necesarios para seguir en la construcción de un movimiento feminista más allá de las fronteras. Creo que hay otros territorios donde intentamos hacer un movimiento pero aún no lo logra-

mos. Es muy difícil lograr acuerdos y articulaciones cuando hay diferencias profundas también dentro de los feminismos.

Desidealizar el feminismo

Es necesario desidealizar el feminismo. No es un espacio donde todas, todes, somos iguales o queremos lo mismo, hay feminismo que buscan derechos y leyes, otros que buscan representación en los partidos e instituciones, otros que buscan instrumentalizar las luchas de las mujeres y los cuerpos plurales o disidencias sexuales, otros que quieren destruir el sistema patriarcal capitalista colonialista y racista, hay de todo. El feminismo es un espacio de disputa política, de disputa de sentidos, comprensiones y formas de lucha. Como bien dice María Fernanda Silva, Embajadora de Argentina en el Vaticano *"mientras algunas feministas hacen su doctorado, otras feministas estamos cuidándoles sus hijes, haciendo la olla popular o sosteniendo los merenderos",* y todas somos feministas. La cooptación que pretenden hacer los Estados y las instituciones del feminismo, la intervención de algunas Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) priorizando sus proyectos, temáticas y financiamientos, la historia de academización del feminismo, que impone el primero se estudia y después se es, la tendencia del sistema de convertir al feminismo en una mercancía que se consume, se compra, se exhibe, se vende y se fabrica de acuerdo al mercado, son parte del feminismo como territorio en disputa.

Hay feminismos coloniales, hay prácticas racistas y prácticas heteronormadoras dentro del feminismo, no es sencillo articular un movimiento, muchas veces no es posible porque no coincidimos en nuestro posicionamiento frente al poder. Sin embargo, en estos tiempos, cuando el sistema utiliza todo, incluida la pandemia de Covid 19, para profundizar y perfeccionar sus formas de opresión, la articulación es también una responsabilidad política, la construcción de un movimiento es una necesidad urgente, un acto de sobrevivencia en el que necesitamos mirarnos y reconocernos. Estas, más que contradicciones, son las condiciones en las que está construyendo movimiento feminista en Abya Yala, con una memoria ancestral, territorial, de luchas obreras, populares que van más allá de exigencias a los Estados, que se revela a estar en las calles solo el 8 de marzo.

Sentidos del movimiento

Si bien hay muchas dimensiones antisistémicas que hacen al movimiento feminista en construcción, podemos mencionar dos que son principales. La lucha contra la violencia y los feminicidios, y la lucha para que el aborto sea legal como se ha dado en Argentina, la lucha por la despenalización del aborto como se plantea en otros territorios. En el caso de Bolivia, ha habido una discusión permanente y profunda dentro de las organizaciones sociales sobre que abortar es memoria ancestral, sobre que no podemos hablar de autonomía de los pueblos sin autonomía de nuestros cuerpos. Son muchas dimensiones de transformación donde actúa el movimiento feminista. Está el Estado con las leyes, pero también están las organizaciones sociales hacia adentro, porque ahí está la izquierda diciendo: "sí, que sea ley", pero reproduciendo sus prácticas de control sobre los cuerpos de las mujeres, ahí están dirigentes o referentes de las organizaciones diciendo que están en contra de la despenalización porque las mujeres en las villas no están de acuerdo con el aborto, o dirigentes indígenas y campesinos diciendo que las mujeres indígenas no abortamos, tomando siempre nuestra palabra y así nuestra decisión, ni qué decir de la violencia que tampoco es prioridad para estas organizaciones que definidas como anticapitalistas no son capaces de ver la relación entre patriarcado capitalismo extractivismo racismo y violencia, hace falta descolonizar las luchas. Y este es solo un ejemplo de cómo la lucha contra el patriarcado que articula todas las formas de opresión sobre los cuerpos y la naturaleza no es la prioridad para organizaciones de izquierda, no tiene un lugar cierto en las revoluciones y muchas veces no se lo visibiliza ni siquiera en el vivir bien. Aunque muchos de los dirigentes, referentes o líderes sociales, principalmente hombres, nombren al patriarcado como parte de lo políticamente correcto. Es necesario un movimiento feminista que reposicione las luchas de los pueblos de los que somos parte, que sea capaz de posicionar un sentido común que rompa ese sentido patriarcal que atraviesa también el movimiento indígena, originario, campesino, obrero y popular.

Cambiar ese sentido patriarcal, no se logra solamente con talleres de género, con sensibilización o capacitación, no se logra tratando de explicar a los compañeros qué es el feminismo o por qué luchamos (cómo si fuera difícil de comprender), o tratando de identificar aliades, ese no es un trabajo individual, es necesario la fuerza política de un movimiento

feminista que posicione un sentido común. La lucha contra el capitalismo es en gran parte un sentido común, y la lucha contra el patriarcado no.

Otra dimensión que hay que pensarse del movimiento feminista es la relación y posición frente al Estado. No podemos negar que en los últimos 15 años, los procesos de insurrección de los pueblos han derivado en resoluciones institucionales, asambleas constituyentes, trasformaciones de los Estados, gobiernos denominados populares, como en Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, Uruguay, Paraguay -en su momento-, procesos con permanente asedio de las oligarquía, la derecha, grupos conservadores, organismos internacionales encargados de que el rumbo del neoliberalismo en Abya Yala no se cambie. Con todas las críticas que podamos tener, han sido procesos gestados por los pueblos. Sin embargo, siendo gobiernos y procesos de los pueblos, la lucha contra el patriarcado, por la autonomía de los cuerpos y por la eliminación de la violencia hacia las mujeres y cuerpos feminizados, ha sido más que insuficiente.

El Estado es incapaz de acabar con la violencia, no solo en Argentina, Bolivia, Chile, Venezuela o cualquier país, los Estados administran la violencia, ahí reside su carácter patriarcal que no se ha modificado. Y es fácil de ver eso en los presupuestos que se designan. Los presupuestos para la eliminación y atención de la violencia son mínimos, nunca se van a comparar, por ejemplo, con los presupuestos de las fuerzas armadas y la policía, esos son los presupuestos más altos, porque el control y la represión son una prioridad, el ejercicio de la violencia estatal es una prioridad, la lucha contra la violencia patriarcal no. Ahí está la represión sistemática en el estallido en Chile o Ecuador, la masacre y genocidio contra el pueblo en Colombia, el golpe de Estado racista en Bolivia, el llamado gatillo fácil o gatillo racista en Argentina, para eso se arma a las fuerzas armadas.

En el caso de los gobiernos llamados progresistas o apoyados por las organizaciones, como es el caso de Bolivia, la lucha contra la violencia o, en una dimensión más estructural, el proceso denominado de despatriarcalización, se ha concentrado en crear institucionalidad. Existen varias instancias y pareciera que cada vez que hacemos una protesta, exigimos y presionamos, se crea otra instancia, esa se ha convertido en su respuesta, pero son instancias sin jerarquía, es decir, sin poder de decisión y sin presupuesto; sin capacidad de acción se convierten solo en burocracia más allá del interés o compromiso de quienes trabajen ahí. En el Estado Plurinacional existe la Unidad de Despatriarcalización, parte del Vice Minis-

terio de Descolonización, dependientes del Ministerio de Culturas, tenemos un Viceministerio de Igualdad de Oportunidades, en el Ministerio de Justicia, el Servicio Plurinacional de la Mujer y la Despatriarcalización que debería tener un rango similar a un ministerio, está la Comisión Nacional de Seguimiento de expertos para casos de feminicidio, la Comisión Especial Mixta de Investigación sobre casos de feminicidios, todo esto a nivel nacional, y las direcciones de género o de igualdad de oportunidades a nivel sub nacional, es decir, una gran burocracia sin estrategia real. No sabemos quién hace qué, a quién le exigimos que se haga algo más urgente frente a los feminicidios, que de ser 25 en el 2013 han llegado a ser 113 en el 2020, no se sabe quién debe garantizar que haya un médico forense especializado, quién debe ocuparse de los medios de comunicación que hacen de la violencia una farándula, no sabemos quién, pero sí sabemos que no tienen presupuesto, ni personal, ni capacidad de acción sobre la policía, ni competencias de interpelación a la justicia. En Argentina se ha creado el Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidades, y seguramente su presupuesto tampoco debe ser uno de los más altos de la Nación.

Sabiendo todo esto, la salida no es dejar de presionar y exigir a los Estados, esto es parte de la lucha, pero solo una parte, en la que no podemos seguir aceptando burocracia como respuesta. Hay que seguir presionando al Estado, y ese tampoco es un trabajo personal, para eso es indispensable la fuerza del movimiento. Otra parte es la autonomía, la autorganización, ese es el poder real del movimiento feminista. En Bolivia hemos vivido un golpe de Estado, un golpe al pueblo en 2019, y hemos aprendido que sólo el pueblo salva al pueblo. Y respecto a la violencia, hemos aprendido que sólo nosotras nos salvamos a nosotras; que nosotras llegamos antes que la policía, que nuestro teléfono sí contesta –las líneas del Estado no-, nosotras sí llegamos, haya o no haya gasolina, estemos lejos o estemos cerca. Y eso es necesario, hay que recuperar la capacidad de auto-organización, no podemos concentrarnos sólo en el Estado. No podemos olvidar que cada cual puede encargarse aunque sea de los 200 metros a su alrededor, organizarnos con las personas que habitan el mismo territorio para que sean territorios libres de violencia; organizarnos para que ahí no haya cabida a los agresores. Hay que exigirle a los Estados sí, más a los Estados que vienen de las organizaciones y de los pueblos, pero no vamos a poner en el Estado nuestras esperanzas y nuestros sueños, esos son para alimentar el movimiento, para alimentar estas otras formas de vida que

construimos acompañándonos, acuerpándonos, reinventando las crianzas, haciendo circular la medicina, los alimentos, los saberes y los afectos, todo eso cotidiano que es profundamente político y que es el lugar desde donde realmente podemos decir que el patriarcado no es que se va a caer sino que lo estamos derribando.

No es biológico, es político: cuerpos y movimiento

Hablar de movimiento feminista ha traído la discusión de quién es "el sujeto histórico" del movimiento, como dicen las izquierdas, pero habiendo múltiples contradicciones hay múltiples cuerpos que hacen al movimiento. Más allá de las discusiones sobre las mujeres cis o varones cis que no son términos que están en el camino del feminismo comunitario y antipatriarcal, y que además asumimos como parte de un discurso colonial, desde nuestra experiencia reafirmamos que es político y no biológico, es decir, que ser mujer biológicamente no garantiza que seas antipatriarcal, ahí están las mujeres fascistas también, las mujeres como Michelle Bachelet que han continuado la persecución y masacre del pueblo mapuche en Chile, aunque se autodenomine de izquierda o sea reconocida como feminista, está también la alcaldesa de Cali, Claudia López, lesbiana, ecologista que ha sido parte de las represiones en Colombia. Es decir los cuerpos no existen en el aire, existen en relaciones de poder y pueden decir ejercerlo para la opresión o para la lucha de los pueblos contra el sistema. Como feministas comunitarias no nos asumimos separatistas pues entendemos la comunidad como forma de vida, de relacionamiento entre las personas y la naturaleza, como forma de autogobierno para vivir bien y ahí hablamos de todos los cuerpos, personas, ríos, lagos, aire, montañas, animales, plantas, la red de la vida donde habitamos los cuerpos plurales como dicen las feministas comunitarias de Iximulew (Guatemala). Hay discusiones académicas sobre los cuerpos que en parte se importan al Abya Yala bajo una lógica colonial y con la intención de fragmentar la construcción del movimiento feminista.

Hay algo en los feminismos que se aburguesó

Ivanna Aguilera*

Ivanna Aguilera es una militante histórica por los derechos del colectivo LGTTTBIQ+ que nació en Santa Fe pero construyó la mayor parte de su vida en Córdoba, Argentina. Desde fines de 2019 es coordinadora del Área Trans, Travesti y Género No Binarie de la Facultad de Filosofía y Humanidades (FFyH) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Pero Ivanna es mucho más que una trabajadora: militante, activista, compañera solidaria, imprescindible e incansable que siempre está allí acuerpándose. Fue referenta de la Asociación de Travestis Transexuales y Transgénero de Argentina (ATTTA) y de Devenir Diverse. La "tía", como la conocen en la militancia, es, como a ella le gusta decir, una sobreviviente y no sólo a la dictadura militar sino al transodio social.

El 26 de mayo de 2021 en el marco del Ciclo de Preguntas Urgentes organizado desde El Telar[1] junto con el Centro Cultural España Córdoba, Ivanna Aguilera expuso como panelista en el conversatorio: *"¿Todos los cuerpos importan? Violencia sexual, feminicidios y crímenes de odio en debate*". Con la lucidez de siempre, reflexionó sobre los lugares de las corporalidades diversas en una sociedad atravesada por las violencias patriarcales, coloniales, racistas y sexistas.

A continuación, les invitamos a participar de esta conversación asincrónica, que reverbera más allá del contexto en el cual fue producida.[2] Con ustedes, las palabras de nuestra entrañable compañera, Ivanna Aguilera.

Equipo compilador

[1] El Telar. Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano, radicado en el Área de Feminismos, Género y Sexualidades del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades "María Saleme de Burnichón" de la UNC.
[2] Desgrabación de Andrea Pesci.

* Área Trans, Travesti y Género No Binarie de la Facultad de Filosofía y Humanidades (FFyH) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

Poner el cuerpo, poner la voz

Bueno, ¡buenas tardes a todos, todas y todes! Primeramente, antes que nada, agradecer el espacio, siempre está bueno poder poner el cuerpo y la voz, en este caso como persona trans travesti. Históricamente se nos ha condenado a no poder estar en determinados espacios contando nuestras experiencias. Por eso, hablar nosotres desde nosotres es tan importante: para que se conozca nuestra problemática, pero además, para que se nos deje hablar, se nos deje de discriminar, para que se nos deje de interpretar. Así que nuevamente agradezco el espacio, la invitación.

Me gustaría empezar retomando algo que se ha dicho anteriormente: en muy pocas culturas las mujeres tenían u obtenían roles de relevancia y de poder, pero generalmente la mujer siempre estuvo por debajo de los derechos de los varones. Claro, eso es propio de un sistema patriarcal, que sostiene una visión heteronormada, muy europea, blanca, y nacionalista. El problema es que esto no forma parte sólo del pasado, sino que sigue sucediendo. Pasan los años y las mujeres, *todas las mujeres*, vamos ganando territorio, vamos ganando y adquiriendo derechos, pero pareciera que esas conquistas, esos derechos que venimos obteniendo parecieran que no son nada, porque siempre de alguna manera el sistema nos está violentando. Continuamente nos está violentando y nos está diciendo que somos diferentes: desde el género, desde la sexualidad, desde la visualización. Sos mujer y sos menos. Si sos una mujer que te saliste de las normas, que no encuadrás dentro de lo heteronormado, *es mayor* el castigo al que es sometido este cuerpo travesti, trans o femenino.

Históricamente, las mujeres, en todos los contextos, terminamos siendo violentadas, discriminadas, vulnerabilizadas por el sistema. Vuelvo a decir que es un sistema manejado por hombres, en el cual nos cuesta horrores participar, porque, cuando participamos, nos encontramos con una violencia muy grande que ejercen los varones. Pero, además de eso, también tenemos que hacernos cargo de que dentro de la categoría de "todas las mujeres" existimos aquellas que somos rechazadas por un grupo particular de mujeres. Somos violentadas por ese grupo de mujeres radicalizadas que tienen el patriarcado tatuado en su cabeza, en su cerebro. Es una lucha constante en donde yo siempre digo que no hay que enojarse,

porque cuando una se enoja pierde el eje y hace cosas que no tenés que decir, ni hacer.

Sostengo la idea de que todas bregamos por el amor y creo que, con las palabras, podemos interpelar a la otra, convidar a la otra, a tratar en lo posible de abrirle los ojos para que entienda que la lucha no es en *contra* de ella sino que es *por nosotras, por ellas, pero sobretodo por las que van a venir.*

Por un mundo que sea vivible

En mi caso, hace muchos años que vengo peleando para que las generaciones presentes –porque sobretodo me preocupa mucho el futuro- puedan tener un mundo que sea vivible, con derechos, que no sean violentades por la identidad de género, por la raza, por la religión, ni por la etnia. Un mundo donde la palabra prime ante todo, porque creo que eso es lo que vale en el ser humano. Pero venimos así siempre, invisibilizadas, las mujeres.

Ayer se festejó el 25 de Mayo[3] y unes compañeres de la localidad cordobesa de Unquillo mostraron la invisibilización que existe en el relato histórico argentino de las mujeres o diversidades -que deben haber estado en ese momento durante la gesta patriótica-, y que son invisibilizades de los libros de historia. Y sabemos perfectamente, si te ponés a leer la historia argentina, que encontramos cualquier cantidad de mujeres que estuvieron al lado y a la par de los varones procurando tener una patria libre, justa y soberana. Pero nos encontramos con una historia oficial que invisibiliza identidades, nos invisibiliza a las mujeres, y a las identidades diversas que nos salimos fuera de la norma.

En 1947 se obtuvo el voto femenino en Argentina, si no me equivoco son 74 años. Las mujeres trans y travestis tenemos 74 años de atraso en la conquista de un derecho que las mujeres héterocis lograron hace 74 años. Nosotras pudimos votar recién en el 2012 ¡74 años de atraso! Así que ¡es tan grande la desigualdad que venimos teniendo en la lucha, en la adquisición de derechos en conjunto con las compañeras! Sigue siendo una gran brecha de desigualdad con las compañeras héterocis. Hay una gran brecha de desigualdad y que nos cuesta zanjarnos porque son muchos años de diferencia.

[3] En Argentina, el 25 de Mayo se conmemora el Día de la Patria y se recuerda la Revolución de 1810 que libertó al país.

En el trabajar conjuntamente, colectivamente, territorialmente, en las redes que generalmente tejemos con organizaciones feministas y transfeministas vamos compartiendo saberes para poder equipararnos en la lucha.

Pero es preciso que la lucha sea de todas y en conjunto. Porque hay algo que precisa ser dicho: la población trans y travesti, las mujeres trans y travestis, las feminidades, *en nuestra lucha, nos encontramos solitas*. Nosotras acompañamos la lucha de todos, todas y todes, y siempre en la marcha de la Marea Verde, en el movimiento, siempre estamos. Pero cuesta ver que las compañeras marchen por nosotras, cuesta que estén los carteles acompañando atrás, cuesta ver esa marea llorando por nosotras, exigiendo justicia por nuestros asesinatos, saliendo a reclamar a la calle por Tehuel[4].

Existe una gran desigualdad por parte del sistema patriarcal, pero también dentro del propio movimiento de mujeres y del feminismo en su gran y amplio espectro -que por suerte tenemos-. Pero, insisto, venimos trabajando para que nos puedan acompañar y para que, en algún momento, cuando maten a alguna compañera podamos tener el mismo reclamo y podamos ver la misma multitud reclamando y que el reclamo no sea solamente como el del compañero Tehuel, que es una suma de dinero lo que han puesto[5].

Un Estado de violencias

En este marco tenemos el debate sobre el Estado quien, por ejemplo, no ha puesto nada de su aparato para poder saber dónde está Tehuel. Y a eso, nosotres lo tomamos como una violencia más hacia nuestra identidad y un castigo. Un castigo del Estado hacia nuestros cuerpos, nuestras identidades.

Soy una trabajadora de la Universidad Nacional de Córdoba, soy la primera funcionaria trans y travesti. Sin embargo, yo dependo de un contrato laboral precarizado que no se si se va a renovar. Esto es así porque,

[4] Tehuel de la Torre es un joven trans de 22 años que el pasado 11 de marzo salió de su casa ubicada en la localidad bonaerense de San Vicente para ir a una entrevista laboral en Alejandro Korn, pero nunca volvió, y a partir de ese momento no se supo nada más de él hasta el momento de edición de este artículo.

[5] El Ministerio de Seguridad de Buenos Aires ofrece una recompensa de entre 1.500.000 y 2.000.000 de pesos argentinos, para quien pueda aportar información real sobre el paradero de Tehuel De la Torre.

cuando vos entrás al Estado, te encontrás con que el Estado te amenaza de alguna manera. El Estado me viene violentando cuando no implementa una ley de inclusión laboral trans y travesti para que la expectativa de vida de las pibas no sea de 38 o 40 años como es hoy en día. El Estado nos sigue violentando cuando saca un decreto, el presidente o la vicepresidenta, de cupo para el ámbito nacional, pero no tenemos las reglas claras, no hay un registro, no se cumple en ningún lado, y les compañeres que entran, entran por un dedo. Eso es violencia.

El Estado nos violenta cuando todavía no podemos tener acceso a la educación porque… ¿cómo nos vamos a educar si tenemos que estar en una esquina paradas? Nos quieren hacer tomar las capacitaciones de los diferentes lugares de formación, sea del Estado provincial, municipal o nacional. ¿Qué hacemos con la capacitación? Necesitamos puestos laborales. Quieren que estudies. ¿Cómo vas a estudiar si tenés que trabajar a la noche y la compañera al otro día está cansada, agotada, enojada porque tuvo que hacer algo que no tenía ganas de hacer, está mal dormida, mal comida, está con resaca del alcohol que tomó, de la adicción que ha obtenido en la calle? ¿Qué te puede entrar en la cabeza al otro día con el estudio? ¡Nada! Lo que tiene que hacer el Estado es crear fuentes laborales y, paralelamente, la capacitación que el compañero, la compañera necesitan, porque sino esto es un *engaña pichanga*[6]. Te dan puestos laborales a través de planes sociales. ¡No! Los planes sociales, son planes sociales. No es trabajo un plan social, es eso: un plan social.

El Estado continuamente nos vive violentando. Cuando hay una población que tiene una expectativa de 38/40 años, eso es violencia. Cuando nos detienen en las plazas, porque hay dos compañeras que se están abrazando, se están besando,o cuando tenés una Ley de Identidad de Género del año 2012 y cuando te para la policía, por más que vos tengas el documento, te tratan con un nombre ¡que no corresponde! Cuando después de 33 años a mí me paran en un control policial, a mí, el 29 de marzo de 2021 y me tiene demorada la policía en el Puente Maipú[7], por una orden de captura ¡de hace 33 años! Por un Código Contravencional, que era el código 19, que era "vestimenta indebida contraria a la decencia pública", que no existe más porque en el año '96 quien está hablando junto con otras compañeras y organizaciones de diversidad sexual y de organismos

[6] Modismo argentino para señalar que es un engaño, una pura apariencia.
[7] Ciudad de Córdoba, Argentina.

de derechos humanos, trabajamos el Código Contravencional de Córdoba y logramos derogar -junto con las compañeras de AMMAR también- el artículo 19 del Código Contravencional y logramos cambiar el artículo 22 que era prostitución escandalosa y el otro se transformó en el 45 bis. Es decir, cuando te detienen por un artículo que desde el año 1996 no existe y con un Código Contravencional que desde el 2015 Córdoba no tiene, porque tenemos un Código de Convivencia del 2015, cuando todo eso sucede: el Estado nos está violentando.

Es decir, en el año 2021 con una ley que tenemos desde el 2012 –que es la Ley 26.743, la Ley de Identidad de Género-, con todos los derechos que hemos obtenido, ganados y demás, la policía te para y el Estado, a través de la policía, te dice: "no, mi amor, vos estás siendo buscada desde hace 33 años porque vos te vestías de mujer y sos fulano de tal". Cuando eso sucede se evidencia que a las leyes, se las pasaron por donde se les ha antojado.

Esa es la violencia que el Estado, a través de las instituciones, vive demostrándonos continuamente a las mujeres, a las personas trans y travestis, ¡y a toda la sociedad en general! Nos muestra que puede violentarnos y lo hace. Pero la violencia en particular hacia las mujeres y hacia las feminidades es sumamente marcada. Y si a un compañero gay, se le nota que es gay, y si a una compañera lesbiana se le nota –entre comillas- que es lesbiana, y no entra dentro de la heteronorma, la violencia es sumamente virulenta.

Sí, el Estado nos vive violentando continuamente desde sus mismas instituciones. Continuamente nos vive violentando. Por eso, cuando entramos a trabajar en el Estado, es como si perdiéramos la voz, porque de alguna manera te están dando señales y te corrigen, sacándote eso, que tanto te costó adquirir y conseguir, que es un puesto laboral.

La burocratización del Estado, que genera el Estado, es también una violencia. Eso se evidencia cuando, para poder acceder a las políticas públicas ejerciendo un derecho conquistado, enfrentamos tantas dificultades. Eso es algo que el Estado debe corregir, porque nos siguen violentando cuando todavía tenemos que seguir recorriendo los pasillos de tribunales, del Polo de la Mujer -que no tiene un sistema rápido y seguro de tratamiento-, los Ministerio de las Mujeres, o cualquier otro espacio institucional. Es muy burocrático todo y eso también es violencia. Las cosas tienen que ser, pero ¡para ayer! Porque a las violencias las sufrimos ayer.

Entonces, si el aparato está, tiene que ser automático, no podemos seguir violentando con demoras, violentando a las víctimas con un: "ya va".

¿Qué feminismo(s) estamos construyendo? Abrazar la lucha, volver a las raíces, interpelar a los Estados

El feminismo, o los feminismos, por ahí no acompañan en la medida en que nosotras necesitamos que nos acompañen. Igualmente, lo que nosotras hemos logrado no ha sido a través del Estado, sino como producto de la articulación que tenemos con los feminismos. La visualización, por ejemplo, de nuestras muertes, de nuestros asesinatos y el poder enterrar una compañera o visibilizar la muerte de esa compañera, es también producto del trabajo que hacemos con los diferentes feminismos. Pero, dentro de esa construcción que venimos haciendo, nos encontramos a veces siempre bajo la tutela. Cuesta, cuesta poder ingresar y poder tener voz en los lugares de poder.

¿Qué clase de feminismo? Escuchaba decir a la compañera Adriana[8] que desde el feminismo estamos, de alguna manera, poniendo todas las esperanzas sobre los Estados. Si bien los Estados son los responsables de determinadas situaciones y son los que tienen que crear las políticas públicas para que cambien, no necesariamente tenemos que estar tan inmersas en él. Porque lo que hemos logrado, lo hemos logrado *interpelando* al Estado desde nosotres, con el trabajo conjunto desde nosotres, y ese trabajo siempre fue con nada, es solamente construcción desde la necesidad y la violencia que cada una de nosotras venimos arrastrando, entonces de ahí es donde interpelamos al Estado.

Pero hay algo en la conquista de derechos, en el feminismo o los feminismos, que se aburguesó. Creo que sí, el feminismo se aburguesó. Entró al Estado, adquirió lugares de poder y se olvidó la meta. ¿Para qué queríamos llegar al Estado? Pasa con las compañeras trans y travestis que también han llegado al Estado y no llegaron caídas del cielo, sino que llegaron producto de la lucha de toda la comunidad LGTBIQ+, de toda la población trans y travesti, de todo el movimiento feminista. Llegaron a ocupar lugares, sí. Pero la lucha para poder acceder a ocupar lugares, es

[8] Adriana Guzmán Arroyo, feminista comunitaria presente como ponente en el Conversatorio.

para poder desde esos lugares interpelar el sistema, cambiar el sistema desde adentro.

En la dinámica de la conquista de derechos y de ocupar espacios en los entes nacionales, estando en Secretarías o Ministerios, el feminismo se aburguesó y olvidó la meta que era la de trabajar como veníamos haciendo territorialmente, interpelar constantemente al Estado, pero desde nosotres. Porque si no el Estado nos está absorbiendo y nos está invisibilizando.

Tenemos que volver a las raíces -como decía la compañera Adriana-. Creo que ese es el desafío que tiene el feminismo, los feminismos y los transfeminismos en adelante: *volver a las raíces, abrazar esa lucha, que era de interpelación hacia los Estados.* Porque lo que los Estados están haciendo, más allá de todas nuestras conquistas, no sirve absolutamente de nada, porque nos siguen matando, nos siguen invisibilizando, seguimos teniendo todavía bajos salarios, tenemos una población con una expectativa de vida de 40 años, los pueblos originarios todavía no tienen los derechos que por naturaleza les corresponde, las compañeras afrodescendientes en la misma situación.

La personas trans y travestis somos una población que en el 2021 seguimos viviendo bajo un sistema de esclavitud, tenemos que vivir del ejercicio de la prostitución como único medio de vida. No existe otra población en el mundo que de la única manera que puede subsistir es en la calle. Cuando comenzamos a mostrarnos como lo que somos: mujeres trans o travestis, el castigo es la calle. Y esa calle es la que hace que tengamos una expectativa de vida de 38/40 años. Y aquellas que, de alguna manera, hemos sorteado esa expectativa, tenemos una vejez en la que seguimos teniendo la misma falta de derechos que las compañeras jóvenes, pero con más responsabilidades. Porque somos adultas mayores que tenemos en nuestras espaldas toda la carga de estar reclamando por los derechos que nos corresponden y por las compañeras jóvenes, por las generaciones futuras para que puedan tener un mejor futuro que el que hemos tenido nosotras. Creo que es eso lo que le falta a los feminismos: no olvidarse de dónde venimos y cuál fue la intención de crear este movimiento.

El sistema te va individualizando porque se sostiene en el "divide que reinarás", "separa y divide que reinarás", y en eso el sistema es un encantador de serpientes. Y si una no está atenta, se la cree, y si te la creés: fuiste. Entonces es eso, empezar a mirar a los costados porque hay muchísimas

compañeras que están necesitando -y que necesitamos de esas compañeras-, y que por ahí nos hemos olvidado.

De alguna manera nos desviamos del caminito. Entonces, tenemos que pararnos y replantearnos, volver a abrazarnos, volver a trabajar en lo territorial. Todo cuesta dinero, todo se moviliza, pero es entre nosotres en donde vamos a recibir la ayuda. El movimiento feminista empezó con un grupo de compañeras que salían sin nada a la calle, en bicicleta, por lo barrios a acompañar, no teníamos para comer pero estábamos todo el día con el termo de mate en los hospitales socorriendo a las compañeras, o en las morgues buscando a las compañeras. Ahora parece que necesitamos un auto para movernos, ahora necesitamos de esto para ir al territorio… ¡No chicas! No es así, pero bueno, tenemos que sentarnos de vuelta y empezar a trabajar, a recuperar eso que, de alguna manera, el patriarcado y el sistema no ha captado. Hay que despertar un poquito y es eso: retomar la lucha. Si bien la seguimos haciendo, pero vuelvo a decir, nos ha sacudido y nos han desviado. Eso, nada más, retomar el camino.

Una Justicia con todos, todas y todes

Tenemos que trabajar para que haya una reforma judicial urgente. Y la reforma judicial que en Argentina necesitamos tiene que ir acompañada con una ley de perspectiva de género que sea bien clara. Porque la justicia tal como existe hoy, a la población no le sirve para nada, ¡al contrario! Nos vive criminalizando la justicia.

Precisamos un cambio judicial sumamente importante, y es urgente. Porque el sistema judicial está compuesto por varones, la mayoría patriarcales, de familias "bien", de familias patricias. La justicia está conformada por gente de derecha. Y, efectivamente, tiene que haber una reforma judicial profunda con perspectiva de género y transfeminista sí o sí, donde todas, todos los interesados, toda la sociedad civil tiene que estar trabajando en esa reforma judicial.

Todos los cuerpos, todos, todas y todes tenemos que poner la voz y la letra en esa reforma judicial para que realmente sea efectiva.

Capítulo 2: Ciudadanías, resistencias y movimientos sociales feministas y disidentes

Del margen al centro: matrimonio civil igualitario en El Salvador

Amaral Arévalo*

Introducción

El 9 de agosto de 2019 la Sala de lo Constitucional de la Corte Suprema de Justicia de El Salvador admitió dos demandas de inconstitucionalidad contra el Código de Familia, con relación a las uniones entre personas del mismo sexo. Esta admisión hizo pensar que existiría la posibilidad de realizar una discusión seria, apegada al Derecho, sobre el matrimonio civil igualitario para personas salvadoreñas lesbianas, gay, bisexuales, personas trans, intersexuales y otras identidades sexuales y de género (LGBTI+). En el contexto latinoamericano estas luchas son poco conocidas.

Centroamérica es un territorio donde se encuentran en plena disputa la continuidad del sistema democrático en sus diferentes países. Al interior de todo este proceso se hallan las demandas y luchas por derechos civiles y protección social de ciudadanes por su orientación sexual, identidad y expresión de género. Este texto, centrará su análisis en el caso salvadoreño sobre la lucha política que personas LGBTI+ han desarrollado por acceder al matrimonio civil entre el año 2005 hasta inicios de 2021.

Orientación sexual, matrimonio y pánico moral en la historia salvadoreña

El matrimonio civil igualitario siempre ha estado presente en el imaginario social salvadoreño. No es un hecho social nuevo. El abordaje institucional es lo que cambia en diferentes momentos históricos. Es necesario aclarar que lo que interesa es el matrimonio regido por actos jurídicos y no el acto religioso, por eso se denomina "matrimonio civil" para que no sea confundido con las ceremonias que se realizan en las diferentes religiones.

* Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos (CLAM) Universidad del Estado de Río de Janeiro.
amaral.palevi@gmail.com

Las discusiones sobre matrimonio civil entre personas del mismo sexo en El Salvador data, posiblemente, del año 1899. A inicios de ese año, al interior del Diario del Salvador, de Ramón Mayorga Rivas[1], se reprodujo una noticia sobre un caso de "Matrimonio de mujeres" sucedido en Jericó-Antioquia, Colombia (Diario El Salvador, 1899, p. 3). Se cuenta que un "Fulano de Tal Sánchez" llegó a desempeñarse como gendarme a Jericó. En este pueblo entabló una relación con una joven con la cual se casó. Estando ya casados, un amigo del pueblo de donde era originario "Sánchez", lo encontró con su esposa y lo saludó con su nombre femenino. Esto desencadenó una serie de embrollos que finalizaron con la cárcel del "farsante" que utilizó una identidad y documentos masculinos para lograr el objetivo de casarse.

El contexto en el que esa noticia se reprodujo está marcado por el auge de la "revolución femenina" (Diario del Salvador, 1896, p. 4), nombre con el que los periódicos de la época nombraron a la reivindicación de derechos que las mujeres estaban desarrollando en países de Europa y Estados Unidos. El pensamiento conservador y machista presuponía que la revolución femenina era un proceso de "inversión sexual" en las mujeres, ya que éstas, según las creencias del modelo heteropatriarcal, se estarían "transformando en hombres" (Diario del Salvador, 1901, p. 3). En ese momento no se concebía que el cuerpo femenino pudiera ser sujeto pleno de derechos al interior de los Estados, por lo cual un matrimonio entre mujeres era parte de ese proceso de inversión sexual beligerante de aquella época.

Casi sesenta años después, en agosto de 1957, en San Salvador se experimentó un pánico moral que cruzó las categorías de clase social, orientación sexual y generación. El pánico moral es un concepto sociológico utilizado para describir las formas violentas que se utilizan para resguardar las fronteras de la moral sexual hegemónica (Rubin, 1989). Los discursos que crean pánicos morales sobre la sexualidad y el género no son accidentales, sino que son producidos por los grupos de poder y sus repetidores, a manera de cruzadas en contra de personas/grupos que promuevan posi-

[1] Ramón Mayorga Rivas (1862/León, Nicaragua-1925/San Salvador, El Salvador). Poeta y periodista centroamericano. A los 12 años llegó a El Salvador a estudiar, después de desarrollar diversos proyectos editoriales, incluyendo una antología poética de El Salvador, retornó a Nicaragua en 1884. Desempeñó diversos cargos públicos en Nicaragua y El Salvador. Retornó a El Salvador en 1894. En 1895 fundó el periódico Diario del Salvador que tuvo una vida institucional de 37 años.

bles cambios de inclusión social y política dentro de una sociedad o a nivel internacional.

El pánico moral que nos ocupa en este periodo histórico se produjo al tener conocimiento de la existencia de un supuesto grupo de "afeminados" de la burguesía salvadoreña, quienes hacían reuniones en diferentes casas particulares (Pinto, 1957, p. 1) en el marco de las fiestas patronales de San Salvador, donde se supone que se efectuaron matrimonios entre les participantes. Durante todo el mes de agosto circularon noticias sobre este caso. En muchas de ellas se solicitaba decir los nombres de los "afeminados". A la finalización del mes, en un periódico eventual llamado "El Machete", fue publicada una lista de nombres. Esto generó un escándalo público.

El pánico moral y el escándalo público seguido a este no erradicaron únicamente a una posible comunidad erótica, sino que sepultaron toda posibilidad de visibilidad positiva y de organización de personas no heterosexuales. El pánico moral y el escándalo público, ligados a una temática de orientación sexual disidente a la norma, fueron y son utilizados como procesos de ataque y muertes simbólicas a personas de clase media y alta prioritariamente. La condición de clase social puede protegerlos, hasta cierto punto, de ataques físicos y de homicidios. Sin embargo, se es vulnerable a ataques y homicidios simbólicos que funcionan como mecanismo de control social. En el caso de personas de clases no privilegiadas, los golpes y la muerte funcionan como mecanismo de control social por las transgresiones cometidas. Este caso nunca fue resuelto completamente.

En 1969, en la ciudad de Santa Tecla se realizó una redada al interior de un evento denominado "Carnavalito" por la prensa. En él se encontraron a unos 20 jóvenes, unos utilizando ropa de mujer y otros no, a quienes se les adjudicó la realización de "matrimonios" entre ellos (Menjívar, 2020). Tanto el Club de afeminados como el Carnavalito fueron olvidados en la memoria histórica por más de 40 años.

En tiempos más recientes, el pánico moral se comenzó a reactivar a partir de noticias de lo que estaba aconteciendo en Estados Unidos sobre el matrimonio civil entre homosexuales a finales de la década de 1990 (Buckley, 1998). Se inició una discusión sobre el casamiento entre homosexuales como una cuestión de derechos argumentando que debían estar en igualdad de condiciones que los demás ciudadanos y no ser tratados como de segunda clase.

Luego, en el año 2000, la boda entre dos hombres activó un nuevo pánico moral (Zometa, 2000). El 13 de mayo de ese año, Perla Lins Herrera y Cristian Vladimir Chirino realizaron un acto al que denominaron "matrimonio", al interior del municipio de San Juan Nonualco. El evento no solo llamó la atención de les habitantes de ese municipio costero, sino también de las autoridades judiciales, ya que se presentó un requerimiento de investigación por el delito de contraer matrimonio civil ilegalmente, asumiendo el uso de documentos falsos de identidad y la ilegalidad de la ceremonia civil. Al no tener ninguna prueba que validara la denuncia hecha por el fiscal del caso, esta fue desestimada, afirmando que los supuestos "inculpados" no habían cometido ningún tipo de delito, porque no se realizó un acto jurídico.

Para los sectores conservadores, la boda de Perla Lins pudo ser catalogada como algo exótico, carnavalesco o ridículo. Sus alarmas se activaron por completo el siguiente año con el Caso Goodridge, el cual obligó al estado de Massachusetts a reconocer el derecho al matrimonio civil a todas las parejas que desearan ejecutar ese acto jurídico, independientemente del sexo de los cónyuges (Guevara, 2003).

Este acto generó una "histeria sexual" en el país, la cual se vio reflejada en una serie de editoriales publicados en diferentes periódicos (Cardenal, 2003a; 2003b; 2003c). Estos editoriales tienen una conexión extraordinaria con la encíclica *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, escrita por Benedicto XVI, la cual dictó directrices a los políticos católicos para oponerse a proyectos de ley que fueran a favor del reconocimiento del matrimonio civil entre personas del mismo sexo. Esto constituyó el preámbulo para la lucha por el matrimonio civil igualitario en El Salvador.

Reformas discriminatorias: matrimonio civil para hombres y mujeres "así nacidos"

Ante la aprobación del matrimonio civil igualitario en España en 2005, se generó una onda conservadora que explotó en los países del Triángulo Norte de Centroamérica. En Honduras fue aprobada y ratificada la prohibición de matrimonio civil entre personas del mismo sexo; mientras que en Guatemala y en El Salvador se presentaron reformas calcadas de la hondureña.

El 13 de julio de 2005 fue presentada la petición de reforma constitucional discriminatoria por parte de Rodolfo Parker, diputado del Partido Demócrata Cristiano (PDC). La reforma consistía, esencialmente, en modificar el Art. 32 de la Constitución que especificaba que únicamente hombres y mujeres "así nacidos naturalmente" podían contraer matrimonio entre ellos; y el Art. 34 que manifestaba expresamente que se prohibía la adopción a parejas del mismo sexo. Las fuerzas políticas conservadoras se adhirieron a dicha propuesta. El Movimiento LGBTI+, representado por la Asociación Entre Amigos, hizo un llamado a la cordura y criticó la doble moral de las acciones parlamentarias (Salamanca, 2006, p. 2). Nueve meses más tarde, el 30 de abril de 2006, la reforma fue aprobada con 46 votos. Las organizaciones presentaron una demanda de inconstitucionalidad, pero esta no fue admitida por la Corte Suprema de Justicia.

El 1 de mayo de 2006 inició un nuevo periodo legislativo. Ante la imposibilidad de llegar a un consenso al interior de la Asamblea Legislativa para obtener los 56 votos necesarios para ratificar la reforma, las fuerzas conservadoras hicieron una alianza con las iglesias y el sector empresarial. Esta alianza fue calificada como una megacampaña para prohibir el matrimonio civil igualitario (Monti, 2006, p. 20). No se obtuvieron mayores resultados y la ratificación permaneció intacta en la Asamblea Legislativa hasta la finalización de dicho período legislativo en 2009.

La aprobación y ratificación de la reforma discriminatoria comenzó a tomar un carácter de campaña electoral, ya que era retomada cada vez que se acercaba una elección. Por tal situación, la misma resurgió en el contexto de la campaña electoral en el año 2009. En ese momento, la Iglesia católica hizo un llamado para que fuera ratificada la prohibición del matrimonio y la adopción por parte de parejas del mismo sexo. Los discursos de la derecha política y de la Iglesia se entremezclaron casi al punto de la fusión.

En medio de toda esa turbulencia legislativa, sucedió un acontecimiento político nunca visto: las personas salvadoreñas LGBTI+ se transformaron en actores políticos en la palestra nacional con la creación de la *Alianza por la Diversidad Sexual LGBT-El Salvador*. La Alianza presentó una propuesta inclusiva de reforma constitucional que fue rechazada. Para obtener los votos suficientes, las fuerzas conservadoras hicieron un pacto con el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), único partido de izquierda en el país. Aceptaron la versión de reforma

que el FMLN redactó en el último momento y que, según los portavoces de ese partido, trataba de conjugar la "protección a la familia" y la "no discriminación de los homosexuales" (López & Mendoza, 2009, p. 2). Esto se trató de evidenciar en la frase: "La ley regulará las relaciones familiares y los derechos y obligaciones resultantes de las uniones de hecho". Esta reforma fue aprobada. En contraparte, el FMLN concertó su ratificación en los primeros meses del próximo período legislativo.

El 1 de junio de 2009 tomó posesión para conducir el Ejecutivo el primer presidente de izquierda electo en la historia de El Salvador bajo la bandera del FMLN. Esto conllevó una serie de modificaciones en los pactos y acuerdos políticos hechos en la anterior legislatura. Uno de estos acuerdos -que el FMLN no llevó a cabo- fue no ratificar la reforma discriminatoria. Los sectores conservadores arremetieron contra el partido de izquierda argumentando que debían de cumplir su palabra. Para forzarlo, se realizaron diversas acciones de trueque político, como negociar la votación del Presupuesto General de la Nación con la ratificación de la reforma constitucional discriminatoria. Como ya se mencionó, la reforma es un juego político, pero esta vez las amenazas de no aprobar el presupuesto no se cumplieron y la ratificación de la reforma tampoco.

El 24 de septiembre de 2009 se llevó a cabo un intento para ratificar la reforma con el apoyo de iglesias evangélicas y católicas. El FMLN no cedió sus votos para ratificar dicha reforma; justificando su negativa con el discurso de discriminación y homofobia que ésta representaría para la población salvadoreña LGBTI+. Después del intento de septiembre de 2009, la reforma volvió a "dormirse" en la Asamblea Legislativa.

Al iniciar el año 2012 la temática volvió a resurgir, previo a las elecciones de diputados. El 29 de febrero se sometió a votación la ratificación en la Asamblea Legislativa. Como ya estaba anunciado, la fracción del FMLN no dio sus votos, alcanzando únicamente 48 votos, de los 56 necesarios. El 3 de marzo se volvió a emitir un dictamen favorable al interior de la comisión para aprobar por tercera vez la misma reforma. El dictamen fue aprobado el 25 de abril de 2012 y, al igual que en 2006 y 2009, esta votación se llevó a cabo al final de la legislatura y contó con los sufragios de los sectores conservadores. En mayo de 2013 se presentó nuevamente un intento de ratificación de la reforma que tampoco prosperó. Posteriormente, entre diciembre de 2013 y enero de 2014 se realizaron diferentes marchas para demandar la ratificación de la reforma, entregando una solicitud al

partido de ultraderecha Alianza Republicana Nacionalista (ARENA) para que fuera la base de la nueva embestida de ratificación. El 7 de enero de 2014, el grupo parlamentario del partido tricolor presentó nuevamente la petición que se votó en febrero de ese mismo año, obteniendo únicamente 19 votos, por lo cual fue enviada al archivo por seis meses. Finalmente, siguiendo el *modus operandi* de las veces anteriores, el 16 de abril de 2015 se emitió por cuarta vez un dictamen favorable para aprobar la reforma, sin cambios respecto a las anteriores propuestas votadas, para que fuera ratificada en la legislatura 2015-2018.

Acciones moleculares: demandas de inconstitucionalidad contra la reforma discriminatoria

Teniendo como base el desarrollo histórico populista y electoral al interior de la Asamblea Legislativa sobre el tema de matrimonio civil igualitario, personas independientes y colectivos LGBTI+ focalizaron sus esfuerzos en demandas de inconstitucionalidad ante la Corte Suprema de Justicia. Este proceso es caracterizado como "molecular" en el sentido de que pequeñas acciones, en varios casos individuales y en otros casos acompañada por diversas organizaciones LGBTI+, pueden generar que las personas salvadoreñas LGBTI+ sean reconocidas como ciudadanos y ciudadanas plenos de derechos.

El primer caso registrado fue la demanda presentada por Ernesto Rafael Rodríguez Alvarenga, Lorena Beatriz Artero y Nelson Argelis Jiménez Escobar, en la cual solicitaron declarar la inconstitucionalidad, por vicios de forma y de contenido, del Acuerdo Legislativo n° 2, del 16 de abril de 2015. Su petición se fundamenta en dos argumentos específicos: a) supresión de la etapa de discusión y deliberación y b) negar la oportunidad para que el pueblo se pronuncie. El 31 de enero de 2018, la Sala de lo Constitucional resolvió declarar improcedente la pretensión contenida en la demanda suscrita por los anteriores. No obstante, en el punto 2 de la resolución, la Sala de lo Constitucional reconoció que el proceso de aprobación de la reforma padeció de vicios y, en consecuencia, resolvió que la Asamblea Legislativa quedaba inhibida de ratificar el Acuerdo Legislativo n° 2, de 16-IV-2015 (Corte Suprema de Justicia, 2018a).

El día que fue emitida esta resolución, asistimos a un evento astronómico fantástico: la súper luna. Esa luna llena, con una brillantez ex-

traordinaria, me sirve como símbolo para interpretar la resolución de la Sala. Así como esa luna llena nos brindó un espectáculo de luz, hay que recordar que existió un lado oculto de la luna: cuando, por una parte, hay más luminosidad, por la otra, existe mayor oscuridad. De esa manera, la resolución de la Sala se interpreta en un primer momento como un haz de luz brillante de esperanza de que las personas LGBTI+ puedan ser tratadas de forma igualitaria y libre de discriminación. No obstante, esta misma resolución tiene un lado oscuro que no se ve tan fácilmente. La resolución fue limitada, ya que radicó su impugnación en los vicios de forma del proceso para aprobar la reforma constitucional, pero no en su contenido discriminatorio, que era el objetivo de los demandantes. Esta situación posibilitó que las fuerzas conservadoras reiniciaran todo el proceso por medio de una "nueva" aprobación del mismo texto de reforma constitucional discriminatoria.

El segundo caso de demanda fue presentada por el abogado Herbert Danilo Vega Cruz el 18 de agosto de 2016. En su demanda, Vega Cruz señalaba la inconstitucionalidad del art. 11 del Código de Familia por la supuesta violación a los principios personalistas y de seguridad jurídica, libertad sexual y al matrimonio. La petición fue rechazada por la Sala ese mismo año, fundamentando que dicha demanda incurría "en una redundancia interpretativa de las disposiciones que se proponen como parámetro de control" (Corte Suprema de Justicia, 2016).

El 14 de julio de 2016 se presentó la demanda de Roberto Burgos y Carolina Quintanilla, la cual explicaba que la reforma constitucional discriminatoria lacera el derecho de Libertad de las personas homosexuales para contraer matrimonio, por tal motivo es una acción contradictoria a la Constitución que, desde 1917, promueve al matrimonio y no lo inverso, lesionando los art. 2 y art. 3 de la Constitución que refieren a la libertad e igualdad (Menjívar, 2016). Además, argumentaron que esta reforma estaría afectando a familias constituidas. El 19 de febrero de 2018, la Sala también declaró improcedente la pretensión contenida en esta demanda (Corte Suprema de Justicia, 2018b). Sin embargo, reconoció que existió una violación al principio de legitimación popular de la pretendida reforma por haberse omitido la fase informativa del proyecto de reforma, en consecuencia, inhibió a la Asamblea Legislativa ratificar el Acuerdo Legislativo n° 2, de 16-IV-2015. La cuarta acción ante la Corte Suprema de Justicia fue la demanda presentada por Gabriel Gasteazoro Franco y los

fundadores de *Colectivo Normal*[2] en agosto de 2016, quienes solicitan una inconstitucionalidad por omisión ante la falta de regulación para parejas homosexuales en el Código de Familia (Menjívar, 2016).

La quinta acción fue la demanda presentada por Herman Duarte en 2016 que se realizó en dos partes. La primera de ellas presentada el 11 de noviembre de 2016, titulada *Demanda por la igualdad*. Esta demanda se presentó de forma molecular ante la Corte Suprema de Justicia, pero posterior a ella – el 20 de noviembre- se efectuó un proceso de adhesión de diferentes organizaciones como integrantes de la Asociación Entre Amigos, Comcavis, Hombres Trans El Salvador, y diferentes activistas LGBTI+ independientes (Duarte, 2016).

Esta fue posiblemente la petición de inconstitucionalidad más mediática que existió en el año 2016. Ante esta repercusión, los sectores conservadores de la Asamblea movilizaron, como respuesta, una pieza de correspondencia para dar inicio al proceso de ratificación de la reforma. Al ver esta acción, Duarte promovió el 15 de noviembre del 2016 una solicitud de medida cautelar contra el proceso de reforma constitucional, por considerar que la modificación de los art. 32, 33 y 34 constituye una reforma constitucional discriminatoria. Esta medida cautelar recibió el apoyo de las diferentes organizaciones y activistas independientes LGBTI+ que se adhirieron a ella. A raíz de esta demanda se creó el movimiento Igualitos que evolucionó en la *Fundación Igualitxs*[3].

El 19 de febrero de 2018, las fuerzas conservadoras entraron con una nueva arremetida para aprobar la reforma. En esta ocasión hicieron alusión directa a la Resolución de la Sala de lo Constitucional del 31 de enero de 2018, manifestando que, en vista que dicho organismo declaró improcedente el anterior acuerdo y no se pronunció sobre su carácter discriminatorio al interior de su contenido, se presentó una nueva propuesta de

[2] Es un colectivo integrado por ciudadanos y ciudadanas que trabajan para crear contenido social y cultural sobre la diversidad sexual. Trabajamos por el desarrollo político y cultural de la sociedad salvadoreña bajo el enfoque de derechos humanos, haciendo énfasis en los derechos civiles, derechos culturales, derechos económicos para conseguir equidad, inclusión, igualdad ante la ley y ciudadanía plena.

[3] La Fundación Latinoamericana para la Promoción y Protección de la población LGBTI (Fundación Igualitos) es una entidad sin fines de lucro constituida bajo las leyes de Costa Rica con acciones de incidencia en El Salvador y el resto de Latinoamérica. Trata de articular a integrantes de la diáspora salvadoreña LGBTI+ en acciones concretas de promoción de derechos humanos.

reforma constitucional para denegar el acceso a las parejas del mismo sexo a la institución civil del matrimonio y la adopción.

Nayib Bukele: Destinos jurídicos y democráticos inciertos

El 4 de marzo de 2018 se realizaron elecciones de diputados y alcaldes. Los partidos de derecha obtuvieron mayoría, más de 60 diputados que comenzaron a ejercer sus funciones en mayo de ese año. Esta situación hizo suponer que en esa legislatura se podría ratificar la reforma. No obstante, surgieron tres circunstancias que modificaron el escenario político salvadoreño: a) la irrupción de Nayib Bukele y su partido político Nuevas Ideas, b) la admisión de demandas por parte de la Corte Suprema de Justicia, y c) la pandemia de COVID-19.

En 2017 comenzó un proceso virulento de ruptura entre el FMLN y la figura de Nayib Bukele que comandaba la Alcaldía de San Salvador. Durante el mismo, se inició una lucha para la inscripción de Bukele como candidato presidencial en 2019, quien logró ser electo con un amplio margen de votos. En su campaña electoral se posicionó contra el matrimonio igualitario, al afirmar que el matrimonio únicamente es entre un hombre y una mujer. Al asumir la presidencia eliminó la Dirección de Diversidad Sexual, única instancia que velaba por los derechos de las personas LGBTI+ en el ejecutivo.

Cuando ocurría lo anterior, el 9 de agosto de 2019, la Sala de lo Constitucional admitió de forma acumulada las demandas presentadas por Herman Duarte y Gabriel Gastezoro de inconstitucionalidad contra el Código de Familia sobre las uniones entre personas del mismo sexo (Corte Suprema de Justicia, 2019a; 2019b). Esta admisión abrió la posibilidad de realizar una discusión seria, apegada a Derecho, sobre el matrimonio civil igualitario para personas salvadoreñas LGBTI+. Se esperaba una resolución para inicio de 2020, pero con el surgimiento de la pandemia de COVID-19 la Sala obvió dar su respuesta, dada otras demandas que surgieron en ese periodo.

La pandemia de COVID-19 en El Salvador tuvo un abordaje poco planificado por el Ejecutivo, lo cual promovió acciones inconstitucionales. La Sala estuvo emitiendo resoluciones para corregir errores del Ejecutivo y tratar de mediar entre la Asamblea Legislativa y el Ejecutivo. Por su parte, Bukele emprendió una campaña política contra los Diputados, la

cual hizo eco en sus seguidores y fanáticos. Por medio del estribillo popular "los mismo de siempre", se capitalizó el descontento popular sobre las acciones emprendidas tras décadas por los diputados de los partidos tradicionales, con el objetivo de tener una mayoría en la Asamblea Legislativa en las elecciones de 2021. Lo cual se consiguió con la elección de 55 diputados, haciendo falta un voto para obtener mayoría calificada para cualquier reforma constitucional, elección de cargos de segundo grado y otras disposiciones que afectan la vida nacional.

Reflexiones finales

Los intentos de prohibir discriminatoriamente el acceso a las instituciones civiles del matrimonio, uniones no matrimoniales y la adopción a personas del mismo sexo, es producto de una onda de poder neoconservadora que apostó en las reformas constitucionales discriminatorias para impedir la posibilidad del reconocimiento por vía judicial del matrimonio civil para todos les ciudadanes independientemente de su orientación sexual. Las acciones ejercidas por los sectores conservadores y fundamentalistas religiosos, sus diferentes repetidoras institucionales y organizacionales responden a una política sexual neoconservadora global que procura impedir el reconocimiento de los Derechos Sexuales y Reproductivos como Derechos Humanos y por ende limitar a las personas LGBTI+ de Derechos Civiles.

Para promover lo anterior se ha generado una continua promoción y ratificación de la misma reforma por casi 12 años bajo argumentos mediáticos de "proteger a la familia", "fomentar la moral" y "proteger a la niñez". La insistencia por prohibir el fenómeno social de las familias homoparentales es un intento del neoconservadurismo para mantener la idea férrea de que la única forma de ser familia es la constituida por un hombre-padre, una mujer-madre y uno o dos hijos; dado un pánico moral no dicho a que el modelo de familia homoparental pueda cumplir las funciones socializadoras, afectivas, comunicacionales y económicas en esta época posmoderna, al igual que el modelo hegemónico de familia de origen en la modernidad industrial, que se desea aferrar a costa de cualquier precio o sobre cualquier vida. El predominio de prejuicios que afirman la heterosexualidad como la norma universal es la causa de que muchas personas

salvadoreñas LGBTI+ vivan su sexualidad y su vida en condiciones de clandestinidad, hostilidad y violación a sus Derechos Humanos.

Ahora bien, desde una visión de beneficio político-electoral, la promoción, defensa y promulgación de esta pretendida reforma discriminatoria ha sido un intento de ganar popularidad entre las masas conservadoras y fundamentalistas religiosas, para que los diputados o diputadas que enarbolan esta bandera mantuvieran su curul en la Asamblea Legislativa. Quienes llamaban a ese electorado fundamentalista en cada coyuntura electoral, prometiendo luchar por la prohibición del matrimonio civil y la adopción entre personas del mismo sexo, que el neoconservadurismo considera como "necesario" o "urgente" para fortalecer los valores morales de la sociedad salvadoreña. Siendo lo anterior el principal argumento propagandístico para evitar cualquier discusión seria sobre los temas de orientación sexual, expresión e identidad de género, sexualidad y cuerpo al interior del Estado. Los planteamientos moralistas se originan desde una concepción dogmática de la religión evangélica-católica. Intentando establecer como un nuevo enemigo interno a las personas salvadoreñas LGBTI+ y como tal, designarlos como el elemento principal de los problemas morales que experimenta El Salvador.

Tras pasar más de 15 años del inicio del proceso de reforma, las organizaciones LGBTI+ perdieron el interés de ese tema en el ámbito legislativo. Desde septiembre del año 2009, no se hacen presentes el día que se realiza la votación para aprobación o ratificación de la reforma. Por esta situación, la apuesta para detener las reformas se concentró en la Sala de lo Constitucional de la Corte Suprema de Justicia presentando amparos por parte de diferentes personas y organizaciones. Los amparos, como hemos observado, han sido un proceso inicialmente molecular que ha tratado de llegar a ser una demanda colectiva. La agenda política del matrimonio igualitario, promovida por parte de organizaciones LGBTI+ emergentes, encontraron la presentación de recursos de amparo ante la Sala de lo Constitucional como única forma de detener los intentos de reformas constitucionales discriminatorias.

Con el triunfo de la mayoría de los diputados en la Asamblea Legislativa (2021-2024) por parte del partido de Nayib Bukele, su primera acción, en la madrugada del domingo 2 de mayo, fue destituir a todos los Magistrados de la Sala de lo Constitucional y el fiscal general, colocando como sustitutos a personas ligadas ideológicamente al oficialismo, sin respetar

los debidos procesos establecidos en la ley. Esta legislatura no sólo tiene la posibilidad de prohibir constitucionalmente el matrimonio entre personas del mismo sexo, sino que no existirá un Poder Judicial independiente que pueda revertir actos discriminatorios hechos tanto por el Poder Legislativo y el Ejecutivo. En este contexto, más allá del reconocimiento del Derecho Humano a formar una familia sin discriminación por orientación sexual, identidad o expresión de género y la Dignidad Humana de las personas LGBTI+, lo que se encuentra en juego en este momento es la supervivencia del propio sistema democrático en El Salvador.

Bibliografía

Buckley, W. (26 de junio de 1998). ¿Matrimonio de homosexuales? *El Diario de Hoy*, p. 11.

Cardenal, J. (30 de abril de 2003a). Homosexuales tratan de imponerse en la ONU. *El Diario de Hoy*, p. 28.

(14 de julio de 2003b). Desprecio por la naturaleza. *El Diario de Hoy*, p. 24.

(29 de octubre de 2003c). Violación de sacralidad del matrimonio. *El Diario de Hoy*, p. 24.

Corte Suprema de Justicia (2016). *212-2016*. San Salvador: Corte Suprema de Justicia.

(2018a). *56-2015*. San Salvador: Corte Suprema de Justicia.

(2018b). *135-2016*. San Salvador: Corte Suprema de Justicia.

(2019a). *149-2016*. San Salvador: Corte Suprema de Justicia.

(2019b). *184-2016*. San Salvador: Corte Suprema de Justicia.

Diario del Salvador (08 de julio de 1899). Matrimonio de mujeres. *Diario del Salvador*, p. 3.

(23 de diciembre de 1896). Gobierno de mujeres. *Diario del Salvador,* p. 4.

(08 de junio de 1901). El feminismo en acción ¡Vivan los pantalones! *Diario del Salvador,* p. 3.

Duarte, H. (2016). *Expediente: 184-2016. Demanda por la Igualdad. Solicitud urgente de medida cautelar.* San José: S/E.

Guevara, T. (23 de nov. de 2003). Una campaña bien planeada. *El Diario de Hoy*, p. 21.

López, L. & Mendoza, R. (29 de abril de 2009). El FMLN sigue en contra de prohibir las bodas gay. *El Diario de Hoy*, p. 2.

Menjívar, E. (2016). El matrimonio es un ejercicio de libertad. *Revista Factum.* Disponible en http://revistafactum.com/el-matrimonio-es-un-ejercicio-de-libertad/ (Consulta: 03.02.2017).

Menjívar, R. (2020). Escándalo en la Santa Tecla de 1969. *Revista Identidades*, Nº 15, pp. 293-296.

Monti, C. (12 de julio de 2006). Harán megacampaña para prohibir bodas gay. *El Diario de Hoy*, p. 20.

Pinto, J. (8 de agosto de 1957a). Redada de afeminados en baile de Rock N Roll. *El Independiente*, p. 1, 12.

Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En: Vance, C. (Comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina.* Ed. Revolución: Madrid.

Salamanca, W. (25 de abril de 2006). A prohibirse Matrimonios homosexuales. *El Diario de Hoy*, p. 2.

Zometa, J. (17 de mayo de 2000). Hay más matrimonio entre gays. *La Prensa Gráfica*, p. 17.

Movimiento #EleNão:
Las rosas de la resistencia nacen del asfalto

Desirée Pires*

Amanda Motta Castro ‡

Introducción

Las rosas de la resistencia nacen del asfalto. Aunque recibamos rosas, vamos a estar con el puño cerrado hablando de nuestra existencia contra las órdenes y desórdenes que afectan nuestras vidas.

Marielle Franco

Figura Nº1: #EleNão

* Universidade Federal do Rio Grande (FURG)
desireeopires@gmail.com

‡ Universidade Federal do Rio Grande (FURG)
motta.amanda@gmail.com

Las palabras descritas en el epígrafe fueron pronunciadas por la ex concejala, Marielle Franco, en una sesión plenaria de la cámara de concejales en la ciudad de Río de Janeiro, en marzo de 2018. En aquella ocasión, Marielle había recibido flores por el Día Internacional de la Mujer y cuestionaba el hecho de que las mujeres fueran honradas en su día y masacradas en el resto de ellos. Pocos días después de ese discurso, la concejala fue brutalmente asesinada y, a tres años de aquel asesinato, el caso no ha sido resuelto, ni se ha culpado y penalizado a quienes cometieron el crimen.

Para las feministas brasileñas, Marielle es un gran símbolo tanto por la trayectoria de vida como por su desempeño político, lo que contribuyó a un debate en torno a la importancia de la representación política de las mujeres en cargos institucionales, especialmente para mujeres negras. Pero, ¿por qué iniciamos un texto que busca traer esperanza, hablando de asesinato? Porque mujeres como Marielle y actualmente las mujeres de su familia, que luchan por la justicia y resolución del caso, redefinen su dolor. Transformando el luto en verbo. Y continúan preguntándose insistentemente "¿quién asesinó a Marielle?".

El asesinato de Marielle tiene una relación intrínseca con los acontecimientos que pretendemos destacar a lo largo del texto vinculados, a su vez, con el auge del conservadurismo en la política brasileña. Refleja cómo las mujeres siempre necesitamos estar atentas, pues nuestros derechos nunca están completamente garantizados, sino que necesitamos reafirmarlos a diario.

Después de un golpe parlamentario en 2016 contra Dilma Rousseff, presidenta elegida democráticamente, en 2018 Brasil tuvo uno de los procesos electorales más difíciles de su historia. Uno de los candidatos a la presidencia era un ex general del Ejército brasileño, el cual conquistó su popularidad a través de un discurso extremadamente misógino y prejuicioso. Enardecido por las redes sociales, su discurso no sólo se popularizó, sino que le permitió conquistar la presidencia del país y de alguna forma dio poder a los grupos de extrema derecha.

Resulta que este proceso no se desarrolló sin problemas. Los movimientos sociales y, ante todo, el movimiento feminista organizaron un amplio frente de resistencia y oposición a su candidatura en ese momento. Al darse cuenta de la velocidad con la que su discurso iba ganando popularidad, las mujeres se organizaron a través de las redes sociales dando lugar al Movimiento #EleNão o, en su traducción al castellano, #ÉlNo. En

este sentido, el objetivo de este texto es presentar cómo el Movimiento #EleNão representó la resistencia frente al conservadurismo brasileño y se mostró como uno de los mayores movimientos organizados por las mujeres en el país. Además, pretende demostrar cómo el activismo de las mujeres a través de las redes sociales constituye un contrapunto a la acción de grupos de extrema derecha, actuando y construyendo un espacio fructífero para la difusión de la educación política, la cual valora y respeta la diversidad y los derechos humanos.

El auge del conservadurismo en Brasil y la misoginia instaurada en la política brasileña

Realizar un breve repaso acerca de la política brasileña contemporánea requiere un importante análisis de género y un abordaje sobre los desafíos impuestos por el sistema patriarcal. Los aspectos históricos que señalaremos a continuación serán tratados desde una perspectiva feminista, con el fin de argumentar cómo los acontecimientos que antecedieron y siguieron el golpe de 2016 en Brasil, están relacionados al hecho de que en ese momento teníamos a una mujer ocupando un alto cargo de poder: la presidencia del país.

Según Gerda Lerner (2019), el patriarcado consiste en la manifestación e institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y su extensión a la sociedad en general. A partir de esta definición, nos damos cuenta de que el patriarcado se constituye como un fenómeno histórico-social, donde su estructura de poder permea no solo el ámbito privado sino también el espacio público, siendo el patriarcado "una expresión del poder político" (Saffioti, 2017, p. 58). Con un poco de esfuerzo, podemos ver claramente cómo las relaciones de género están presentes en el debate político y cómo el sistema patriarcal está absolutamente imbricado en la política brasileña.

En 2011, cuando los brasileños y brasileñas asistían a la asunción de la primera mujer elegida para el cargo de la presidencia del país, hubo cierto recelo en las estructuras de la política brasileña basadas en la lógica patriarcal. Dilma Rousseff representó un cambio inconmensurable para la historia de las mujeres y para el perfil de cargos políticos dominados mayoritariamente por hombres. Este efecto causó inmenso entusiasmo al movimiento feminista y de las clases populares.

Su antecesor, Luís Inácio Lula da Silva, integrante del Partido de los Trabajadores (PT), fue el primer presidente del país que procedía de los sectores populares y que, de trabajador, pasó a ser el presidente del país. Tal como señala Perry Anderson, Lula "personifica la experiencia de las dificultades del pueblo y de la lucha social como ningún otro gobernante en el mundo" (Anderson, 2020, p. 51).

La política de Lula estuvo centrada en la inserción de programas sociales en las áreas de educación y salud, pero principalmente en la lucha contra el hambre en el país. Su gobierno creó programas de distribución de ingresos los cuales se mantuvieron con Dilma como, por ejemplo, la Bolsa Familia[1].

Desde la campaña política de Dilma en 2010 hasta 2016, durante el segundo mandato e incluso mientras se articulaba el golpe a la democracia, se dio una práctica de constantes descalificaciones del "ser político" a través del género. Si bien Dilma contaba, desde su adolescencia, con una importante participación política -formó parte del movimiento estudiantil y de organizaciones clandestinas que enfrentaron y resistieron a la dictadura militar-, se construyó una imagen de ella desvinculada de la política. En ese período, se fortaleció una política conservadora que la repudiaba por su género y que se profundizó después del golpe.

Luego de la redemocratización de Brasil a finales de la década de 1980, Dilma ocupó una serie de cargos públicos tanto a nivel regional como estadual, culminando con la posesión del Ministerio de Minas y Energía (2003-2005) y posteriormente de la Casa Civil (2005-2010) durante el gobierno de Lula. Este último cargo puso su nombre sobre la mesa para las elecciones de la presidencia de Brasil en 2010 por el Partido de los Trabajadores (PT).

Según Caetano & Castro (2019), la participación de Lula en la campaña electoral de Dilma fue determinante para su triunfo. Al final de su mandato, Lula había alcanzado un equilibrio económico y político, consi-

[1] El Programa Bolsa Familia, consiste en la distribución de ingreso directo, con el valor calculado de acuerdo con el número de niños/as en la familia, en tanto estén matriculados/as en las escuelas. Destinada a familias que tienen ingresos entre R$89,00 a R$178,00 por persona, que tengan crianzas entre 0 a 17 años. Disponible en: https://www.gov.br/cidadania/pt-br/acoes-e-programas/bolsa-familia. Acceso en: 05 de octubre de 2020.

derando que tenía un gobierno basado en la democratización del derecho al consumo y el Programa de Aceleración del Crecimiento (PAC)[2].

Además, Caetano & Castro (2019) señalan que el presidente Lula contó con un fuerte componente emocional en sus narrativas sobre Dilma, elaborando un discurso que destacaba las cualidades de Rousseff para el cargo, a partir de las concepciones basadas en la "fuerza" de la mujer, sustentada en valores morales cristianos, incluso afirmando que "Dilma es la madre del PAC" (2019).

No obstante, la oposición realizó muchas acusaciones con el fin de construir una imagen negativa de ella. Fue acusada de terrorismo y su imagen fue vinculada al aborto y la criminalidad, además su sexualidad fue cuestionada por los principales medios de comunicación. Circularon imágenes falsas de un supuesto antecedente criminal en las redes sociales en aquel período, buscando demostrar que Dilma era una criminal. Las imágenes en realidad se referían al período en que fue perseguida, detenida y torturada durante la dictadura militar brasileña.

Cabe resaltar que las críticas de la oposición -y hasta el mismo electorado- no se dirigieron a cuestiones económicas, educación o creación de empleo. Ellas mantenían un componente moralista constante y, a partir de ahí, se estructuró su campaña buscando negar estas falsas acusaciones y exaltando la "fuerza" de la mujer. Dilma se defendía constantemente de los ataques sexistas.

En ese momento comenzamos a presenciar el auge del protestantismo evangélico en Brasil y el vínculo de su ideología con el medio político. A partir de un discurso que predicaba la teología de la prosperidad, la cual promete éxito a aquellos que siguen los mandamientos del pastor, el número de políticos dentro del congreso nacional creció en torno de 50% en las elecciones de 2010 (Estadão, 2010). Los políticos que terminaron componiendo la banca evangélica atacaron directamente la despenalización del aborto y la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo.

[2] Conjunto de medidas destinadas a diseñar e incentivar la inversión privada, aumentar la inversión pública y mejorar la política fiscal, promoviendo el crecimiento acelerado del país con la disminución de las desigualdades de ingreso y entre regiones, preservando, mientras tanto, el equilibrio fiscal y monetario y reduciendo la vulnerabilidad externa. Disponible en: http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/programa-de-aceleracao-do-crescimento-pac

De esa forma, esa ideología que circulaba acabó interfiriendo en la campaña de Dilma de 2010, enalteciendo de forma esencialista sus valores de mujer, madre y religiosa. Al final del proceso electoral y con las constantes calumnias contra ella, Dilma escribió una "Carta Abierta al Pueblo Brasileño", la cual podemos citar en el siguiente texto:

> Si Dios quiere y el pueblo brasileño me da la oportunidad de presidir el país, pretendo editar leyes y desarrollar programas que tengan a la familia como foco principal, como Bolsa Familia, Mi Casa, Mi Vida y muchos otros que rescatan la ciudadanía y la dignidad humana (...) Con estas aclaraciones, espero contar con ustedes para detener la sórdida campaña llena de calumnias orquestadas contra mí. No podemos permitir que la mentira se convierta en fuente de beneficios electorales para aquellos que no tienen escrúpulos en manipular la fe y la religión tan respetada para todos. Mi campaña es por la vida, por la paz, por la justicia social, por el respeto, por la propiedad y por la convivencia entre todas las personas" (O Globo, 2010).

Dilma, quien antes de las elecciones no era abiertamente religiosa, después de la publicación de esta carta obtuvo apoyo de grupos religiosos que se manifestaron a favor de su candidatura y se opusieron a las calumnias en contra de ella. Las premisas religiosas fueron decisivas para las elecciones, pues demostraban el compromiso de Dilma con las creencias y valores judeocristianos.

Con una campaña extremadamente difícil, Dilma ganó las elecciones de 2010 en segunda vuelta con el 56.05% de los votos (O Globo, 2010). A diferencia de otras candidatas, Dilma llegó al Palacio de Planalto para asumir el cargo acompañada de su hija, siendo la primera mujer de Brasil en convertirse en Presidenta del país.

Con un discurso sostenido en un recorrido histórico, destacando que fue la primera mujer en ocupar el máximo cargo de poder en Brasil, Dilma agradeció el apoyo de la población brasileña en general, y de las mujeres en particular, y señaló tener la intención de valorar la democracia por encima de todo. Podemos citar el siguiente fragmento:

> Recibí a millones de brasileños y brasileñas, quizá la misión más importante de mi vida. Y ese hecho, además de mí, como persona, es una demostración del avance democrático de nuestro país, porque por primera vez una mujer presidirá a Brasil. Desde ya señalo, por tanto, mi primer compromiso después de la elección: honrar a las mujeres brasileñas para

> que ese hecho hasta hoy inédito se transforme en un evento natural y que se pueda repetir y ampliar a las empresas, instituciones civiles y las entidades representativas de toda nuestra sociedad. La igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres es un principio esencial de la democracia. Me gustaría mucho que los padres y madres de las niñas pudieran mirarlas a los ojos y decir. "Si, la mujer puede". Mi alegría es aún mayor por el hecho de que la presencia de una mujer en la Presidencia de la República se da por el camino sagrado del voto, de la decisión democrática del elector, del ejercicio más elevado de la ciudadanía. (Rouseff, 2010)

El primer mandato de Dilma estuvo marcado por oscilaciones económicas, pero, ante todo, por la tensión política que ya mostraba las primeras señales a mediados de 2013. Las conocidas como "Jornadas de Junio" se caracterizaron como una serie de protestas que se iniciaron en São Paulo contra el aumento de la tarifa del transporte público[3]. Resulta que el tema de las protestas, a medida que se extendía a otras capitales del país, cambió de enfoque y se dirigió contra la corrupción, las inversiones en la Copa del Mundo de 2014, el aumento de peajes, entre otras. Las protestas no poseían un enfoque específico. Tenían la intención de causar ruido y alboroto, alegando que en ese momento el tema de que la tarifa del transporte público era apenas el "detonante" de la situación e indignación de la población brasileña.

Esta ola de protestas fue determinante para que se fortalecieran grupos conservadores y de derecha. Y esto quedó visibilizado en las siguientes elecciones presidenciales de 2014, cuando Dilma nuevamente fue reelecta y el candidato de la oposición, Aécio Neves, cuestionó los resultados. El candidato derrotado construyó alianzas con otros partidos de derecha a fin de elaborar un pretexto para el juicio político de Dilma. El argumento utilizado fue que la entonces presidenta había sido acusada de postergar el pago de cuentas públicas con el fin de beneficiarse en las elecciones, las famosas pedaleadas fiscales[4], una práctica que era recurrente en gobiernos anteriores, pero que no tuvo el mismo peso dado a la tensión política existente.

[3] Para saber más sobre las Jornadas de Junio de 2013 en Brasil, consultar la obra SINGER, André. O Lulismo em crise: um quebra-cabeça do período Dilma (2011-2016). 1ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

[4] Apodo que se le da a un tipo de maniobra contable hecha por el Poder Ejecutivo para cumplir las metas fiscales, haciendo parecer que había equilibrio de gastos en las cuentas públicas. Disponible en: https://www12.senado.leg.br/noticias/audios/2021/04/senado-lembra-os-30-anos-do-mercosul-e-debate-perspectivas-para-o-bloco. Acceso el 24 de abril de 2021.

En poco tiempo, estaba instaurado el golpe. La solicitud fue enviada al Congreso Nacional, donde Eduardo Cunha, diputado y presidente de la cámara en el momento, continuó el proceso. La derecha conservadora gritó al unísono "Fuera Dilma", "Chao, ¡Querida!".

Hasta marzo de 2016, cuando Dilma dejó el cargo, los medios de comunicación jugaron un papel importante y su contribución misógina fue crucial para dar continuidad al proceso. Las grandes cadenas de televisión, revistas y periódicos de gran circulación en Brasil, intentaron en todo momento construir una imagen de una presidenta exhausta, incapaz de gobernar y hasta "histérica".

Según Flávia Biroli, la idea de que se trataba de una mujer perdiendo el control, incapaz de reaccionar con sensatez ante la crisis política, cruzó todos los récords y estuvo presente en mayor medida que otros enfoques en los medios corporativos" (Biroli, 2018, p. 80). El contenido sexualmente violento ganaba cada vez más espacio en las redes sociales, al mismo tiempo que las corporaciones mediáticas estigmatizaban la imagen de las mujeres, mostrándolas como incapaces de actuar en la política, principalmente dentro de un contexto de crisis.

Muchos factores contribuyeron para que la primera presidenta elegida sufriera un proceso de acusación política directamente relacionado al hecho de ser una mujer en un alto cargo de poder. El libro *El Golpe en la Perspectiva de Género* compilado por las profesoras Linda Rubin y Fernanda Argolo reúne una serie de textos de varias mujeres filósofas y científicas sociales, incluyendo a Marielle Franco, citada inicialmente, sobre distintos aspectos que pudieron llevar a Dilma a dicha acusación. Sin embargo, todas son unánimes en decir que Dilma Rousseff sacudió y, de alguna manera, desestabilizó el orden patriarcal al ser una mujer ocupando la presidencia del país.

Rubin & Argolo (2018) declaran que, durante el gobierno de Dilma, tuvimos una serie de avances para las mujeres y su participación política. Durante sus dos gestiones, tuvimos 18 ministras en funciones y una presidenta en una empresa pública. Además, se consolidó la Secretaría de Políticas para las Mujeres con una funcionaria vinculada al movimiento feminista quien, en 2015, fue elevada a categoría de Ministerio de las Mujeres, de la Igualdad Racial, de la Juventud y de los Derechos Humanos.

También se fortalecieron las políticas de acciones de enfrentamiento a la violencia contra las mujeres, a favor de su autonomía financiera.

Destacamos aquí la Ley del Feminicidio en 2015, un antiguo pedido en la agenda del movimiento feminista. Y también el estímulo a la autonomía en la gestión de la vida familiar siendo las mujeres más del 90% de los beneficiarios del programa "Mi Casa, Mi Vida"[5], por ejemplo.

Asimismo, tuvimos un avance importante en las discusiones sobre género y sexualidad en las escuelas y se estaban reflejando en políticas públicas. Sin embargo, en 2015 el debate sobre género fue retirado por los parlamentos del Plan Nacional de Educación (PNE), incentivado por el Movimiento "Escuela sin partido"[6] multiplicando las acciones en contra de los derechos de las mujeres, principalmente en torno de los derechos sexuales y reproductivos. El ala conservadora y religiosa alegaba que lo que se estaba promoviendo en las escuelas era "ideología de género".

Todos estos aspectos, entre muchos otros que podemos citar pero que no caben en este texto, interfirieron en el proceso de acusación, incomodando la estructura de poder pues, al final, "el poder es masculino, blanco y de preferencia heterosexual" (Saffioti, 2015, p. 33).

La filósofa Marcia Tiburi (2018) afirma que, de alguna forma, lo que Dilma vivió durante el proceso de acusación fue una violación política. Toda violación es política, porque todo crimen contra una mujer es político. Pero la autora se refiere a que toda mujer está para un hombre, en la cultura de la violación, así como Dilma estaba para los políticos golpistas en aquel momento. Usaron y trataron ese cuerpo de mujer como un objeto en sus manos.

A esta analogía, podemos relacionarla con el concepto de patriarcado propuesto por Saffioti (2015) que lo considera como un fenómeno único de denominación-explotación, capaz de actuar de dos formas: por medio de control de la sexualidad y de forma económica. La base económica, que consiste en la discriminación salarial y en la segregación social y política, refleja la situación de la acusación de una presidenta en el Brasil. Es decir, el patriarcado puede actuar y reinventarse de diversas formas. No basta

[5] Programa federal de vivienda en Brasil lanzado en marzo de 2009 por el gobierno de Lula. El programa subsidia la adquisición de la casa/departamento para familias con ingresos de hasta 1,8 mil reales y facilita las condiciones de acceso a la propiedad para familias con ingresos de hasta 9 mil reales.

[6] El Programa Escuela Sin Partido, que dio el conjunto de medidas para la preparación del PL, fue creado en 2004 por el abogado Daniel Nagib, acusando a los educadores de adoctrinamiento. Disponible en: <http://escolasempartido.org/>. Acceso: 15 de marzo de 2021.

solo incluir a las mujeres, necesitamos superar esa lógica, romper con el sistema.

Lo que aconteció con Dilma Rousseff nos permite darnos cuenta de que el poder del patriarcado no es sólo contra las mujeres, sino contra la democracia. Con este hecho podemos comprender cómo el poder patriarcal actúa y se vincula con las instituciones sociales, que van desde el Estado, hasta la Iglesia y la Escuela. El único objetivo de esa estructura es impedir que las mujeres alcancen el poder y permanezcan en él.

Feminismo y activismo en las redes sociales: El Movimiento #EleNão

El golpe a la democracia contra una presidenta electa por el pueblo, reactivó y fortaleció una política conservadora, basada sobre todo en principios cristianos y neoliberales. Los acontecimientos que sucedieron demuestran la necesidad de un amplio frente de resistencia contra los retrocesos, con el fin de impedir la elección de un candidato de extrema derecha, como fue el caso de las elecciones de 2018.

El fortalecimiento del candidato del momento, Jair Messias Bolsonaro, generó asombro en los movimientos sociales y partidos de izquierda. Sin embargo, entre los partidos de derecha su nombre ya era conocido y apreciado para postularse a la presidencia del país.

Con la excusa de la necesidad de una "nueva política", Bolsonaro cada vez crecía más en las encuestas de intención de voto en 2018. Sin embargo, él no tenía idea de una nueva política. En ese momento, el candidato tenía más de 27 años de participación en cargos políticos, como concejal y diputado federal. Su carrera parlamentaria se constituyó básicamente en discursos de odio y defensas de la dictadura y la tortura. Sus dichos exaltaban a las fuerzas armadas, pidiendo la pena de muerte, la portación legal de armas y atacando directamente los derechos de las mujeres y de la comunidad LGBTQI+. En cierta ocasión, insultó a la vice y ex ministra de Derechos Humanos, María del Rosario al expresar públicamente: "Ya dije que no la violé porque no se lo merece" (Bolsonaro, 2014).

En 2016, durante la votación de la acusación en el Congreso Nacional, Bolsonaro -por entonces diputado federal- al votar sí al juicio político, declaró: "Por la memoria del coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra[7], el

[7] El coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, fue coronel del ejército brasileño y actuó en la represión política durante el período de la dictadura militar (1964-1984). Fue el primer

pavor de Dilma Rousseff, por el ejército de Caxias, por las Fuerzas Armadas, por Brasil sobre todo y por Dios, sobre todo, mi voto es sí!" (Bolsonaro, 2016).

Como buscamos demostrar el carácter misógino de la articulación del golpe contra la democracia, percibimos que frente a los intereses del ala política conservadora, ese hombre era el rostro perfecto para ocupar el mayor cargo del poder del país.

Resulta que el proceso del auge de Bolsonaro, y a su vez, del "bolsonarismo", no sucedió de manera orgánica. Los movimientos sociales actuaron en diversos frentes y aquí queremos destacar la actuación del movimiento feminista y su activismo a través de las redes sociales. Su actuación fue una pieza importante para la oposición al candidato mencionado anteriormente.

El movimiento feminista viene, desde la última década, apropiándose de nuevas herramientas para la propagación de sus agendas. Se sabe que la popularización del acceso a internet y de las redes sociales facilitan cada vez más la comunicación entre las personas, el acceso a la información y el intercambio de ideas/saberes por los más diversos grupos sociales. Esas transformaciones acabaron reflejándose en la organización de los movimientos sociales que pasaron a percibir esos espacios no sólo como espacios de propagación de información, sino como un nuevo tipo de organización política, que brindaba una democracia más conectada, activa y transparente (Bogado, 2018).

Las redes, según Castells (2013), constituyen nuestra manera de organizarnos como sociedad y hacen parte de las formas de interacción política, económica y social. De esta manera, es necesario percibir la aproximación de los movimientos sociales a esas redes técnicas, es decir, la comunicación por medio del uso de la internet nos proporciona la reflexión sobre sus usos sociales para fines democráticos y de empoderamiento de las personas.

El movimiento feminista ha sido entendido como un espacio político potente que llegó con fuerza a la sociedad civil. En 2015, por ejemplo, la "Primavera Feminista" se caracterizó por una ola de protestas orga-

torturador de ese período en ser reconocido. Fue torturador de Dilma Rousseff durante el período en el que ella fue presa política. Era conocido por usar técnicas de tortura, donde insertaba ratas en los genitales de las mujeres. Disponible en: https://pt.wikipedia.org/wiki/Carlos_Alberto_Brilhante_Ustra#:~:text=Carlos%20Alberto%20Brilhante%20Ustra%20(Santa,(1964%2D1985)%20e%20torturador. Acceso en: 20 de septiembre de 2020.

nizadas por el movimiento feminista en contra del proyecto de ley (PL 5069/2013), presentado por el entonces presidente de la Cámara de Diputados, Eduardo Cunha, que promovía el fin del acceso al aborto para víctimas de violencia en Brasil. A pesar de que no es posible atribuir toda esa ola de protestas en aquel momento a las redes sociales, podemos decir que tuvieron un papel significativo para la popularización de las manifestaciones.

Así, en 2018, ante el auge de Bolsonaro, las redes sociales se mostraron como una herramienta importante de articulación y organización de los movimientos sociales. En este caso, el movimiento feminista y las mujeres, ante todo, representaron la resistencia a las políticas conservadores y organizaron el Movimiento #EleNão.

El movimiento #EleNão estuvo organizado por mujeres en contra del conservadurismo instaurado en Brasil, y que tenía por objetivo principal impedir la candidatura de Jair Messias Bolsonaro en 2018. Dicho movimiento fue organizado a partir de un grupo llamado Mujeres Unidas Contra Bolsonaro (MUCB) que empleó la red social *Facebook*. En tan solo dos semanas, alcanzó 1 millón de "miembras". El grupo se destinó a discutir y concientizar a las personas de la amenaza que la candidatura de Bolsonaro representaría para las minorías sociales, con el fin de reunir mujeres de izquierda y de derecha, pero que tuvieran como punto en común ser contrarias a la candidatura de este señor.

Así, de este grupo surge el movimiento #EleNão, el cual convocó a un encuentro, por medio de la creación de un evento público en la red social *Facebook*, programado para el 29 de septiembre de 2018. Incitó además a que asistan a las manifestaciones en las calles todas las personas, independientemente del partido político, que fuesen contrarias a la candidatura de Bolsonaro. El uso de la frase "#EleNão" surge con el fin de que ni siquiera el nombre de Bolsonaro fuese mencionado. El uso del nombre vinculado al uso del # o *hashtag* es una práctica común que funciona como una especie de "filtro de búsqueda", posibilitando que el tema referente a la oposición de la candidatura de Bolsonaro fuese encontrado con mayor facilidad, diferente sería si el propio apellido hubiera sido utilizado, ya que podría haber contribuido aún más para el crecimiento de su popularidad.

Dada la repercusión del grupo, el mismo fue invadido por un grupo de hackers que alteraron el nombre del grupo original y lo bautizaron "Mujeres Unidas Con Bolsonaro". Los invasores realizaron publicaciones

tremendamente ofensivas y persiguieron a las administradoras del grupo que, debido a la forma en la que había crecido, contaba con una red de mujeres para administrarlo. Algunas de ellas sufrieron amenazas personales a través de *whatsapp*. Estas atrocidades sólo reforzaron aún más la idea de que los aliados al candidato en nada representaban los valores democráticos y, hasta podemos decir, de libertad de expresión. Más tarde, el grupo fue recuperado y las administradoras lograron seguir con sus discusiones, con mayor seguridad de cuán necesario era impedir su candidatura.

Pese a toda la persecución al grupo de mujeres, las manifestaciones del #EleNão no dejaron de suceder y se extendieron por varias ciudades de Brasil y en el exterior. A partir del grupo original, fueron creados otros subgrupos en estados y municipios con el fin de organizar manifestaciones locales que permitiesen mantener la organización del movimiento en el período en que las cuentas de las administradoras fueron bloqueadas.

De acuerdo con el medio de comunicación libre, Mídia Ninja, las manifestaciones sucedieron en los 27 estados brasileños en más de 350 ciudades. Además de Brasil, la red también identificó la ocurrencia de protestas en 73 ciudades y 33 países, manifestaciones organizadas por brasileños/as que viven fuera del país y que también demostraron la oposición a su candidatura.[8]

Cerca de las elecciones, el grupo reunió a más de 2,5 millones de mujeres y se constituyó como unos de los mayores movimientos organizados por mujeres brasileñas. De acuerdo con Rashit & Souza (2019) "el rápido crecimiento del grupo reveló el anhelo de la comunidad femenina por un espacio de deliberación política, intercambio y aprendizaje" (p. 12), es decir, las mujeres encontraron un espacio para que sus inquietudes políticas y sociales fueran debatidas a través de una red on-line y que, posteriormente, se afirmara su identidad en las calles de Brasil.

El movimiento #EleNão evidenció que el feminismo se había convertido en una de las principales líneas de frente en contra de los retrocesos sociales y que luchan por la promoción de una educación política que defienda los derechos humanos. Además, las plataformas digitales se mostraron como potenciadoras de la organización de las mujeres en la medida

[8] Para conocer más "#EleNão aconteció en más de 400 ciudades en 34 países" Disponible en: https://midianinja.org/news/elenao-aconteceu-em-mais-de-400-cidades-em-34-paises-balanco-ninja/ Acceso en: 30 de octubre de 2020.

que posibilitaron una forma de comunicación más horizontal, interactiva y sin jerarquías.

A pesar de que el movimiento no logró el objetivo principal (impedir que "él" fuese elegido), el grupo se mantuvo activo y continúa siendo un espacio importante de discusión y actuación política. Asimismo, cuenta actualmente con una red de psicólogas que, voluntariamente, prestan atención a mujeres en situaciones de violencia y vulnerabilidad, mostrándose como un espacio de denuncia.

Fueron muchas las novedades que provocó el movimiento, tanto para las mujeres que participaron como para las que administraron el espacio. A pesar de que el tiempo haya pasado, el grupo mantiene casi el mismo número de "miembras" del período de las elecciones. Sin duda alguna, las mujeres mostraron que son resistencia. Hoy, el mundo sabe quién es Bolsonaro y todo lo que es capaz de hacer en nombre del poder.

Conclusiones parciales

El golpe en contra de la democracia en 2016 y la destitución de Dilma Rousseff del cargo de Presidenta de la República evidenciaron la necesidad de una educación orientada hacia la defensa de los derechos humanos. Basándonos en un análisis feminista de ese período, podemos comprender cuánto de este hecho implica la defensa de las mujeres y de los grupos históricamente invisibilizados.

A partir de las reflexiones propuestas por Saffioti (2015) sobre el patriarcado, lo entendemos cómo un fenómeno de dominación-explotación, contra el cual no basta con incluir mujeres en los procesos políticos y sociales para desarmarlo.

Históricamente las mujeres luchan en contra de este sistema tanto de forma organizada o no. En la última década, el movimiento feminista ha buscado nuevas herramientas de articulación, percibiendo a los medios digitales y principalmente, las redes sociales, como espacios no solamente de entretenimiento, sino como plataformas que posibilitan un compromiso político social.

El Movimiento #EleNão, organizado a partir del grupo de Mujeres Unidas Contra Bolsonaro (MUCB), evidenció el potencial que tienen las redes sociales para difundir una educación política para/por las mujeres, organizando estrategias que no sólo permanecen en las redes, sino que

van a las calles. Cuando una mujer fue destituida del cargo de Presidenta del país, cada una de las mujeres brasileñas también sufrimos un golpe. Un golpe a nuestros derechos y, ante todo, a nuestra democracia.

Bibliografía

Anderson, P. (2020) *Brasil à parte*. Boitempo: São Paulo.

Biroli, F. (2018) Uma mulher foi deposta: sexismo, misoginia e violência política. In: Rubim, Bogado, M. (2018) Rua. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Explosão Feminista*. São Paulo: Companhia das Letras.

Bolsonaro, J. (10 diciembre 2014) "Ya dije que no te violé, porque no te lo mereces». Disponible en: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/10/politica/1418170279_872754.html Acceso en: 21 de septiembre de 2020.

Bolsonaro, J. (20 abril 2016) "Discurso de Bolsonaro deja a los activistas consternados y lleva a AOB a pedir su juicio político". En línea en https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160415_bolsonaro_ongs_oab_mdb. Acceso en: 21 de septiembre de 2020.

Estadão (8 octubre 2010) "Bancada Evangélica crece em el Congreso cuasi 50%" Disponible en:https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,bancada-evangelica-no-congresso-cresce-quase-50,622384 Acceso en: 03 de septiembre de 2020.

Linda; ARGOLO, Fernanda (ORGS). *O golpe na perspectiva de gênero*. Salvador: Edufa.

Castells, M. (2013) *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Rio de Janeiro: Zahar.

Castro, A.; Caetano, M. (2018) Dilma Rousseff: as eleições e a lógica androcêntrica na política brasileira. *Revista ÑANDUTY*, v. 6, p. 23-45.

Corato, C. (2009) *#EleNão*. Disponível em: https://www.anf.org.br/ele-nao-ele-nunca-ele-jamais-ele-e-corrupto/

Lerner, Gerda. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens.* São Paulo: Cultrix.

O Globo (31 octubre 2010) "Dilma Rousseff: primera mujer elegida presidente en Brasil". Disponible en: http://g1.globo.com/especiais/eleicoes-2010/noticia/2010/10/dilma-rousseff-e-primeira-mulher-eleita-presidente-do-brasil.html. Acceso el 03 de septiembre de 2020.

Rubim, L.; Argolo, F. (ORGS) (2018) *O golpe na perspectiva de gênero*. Salvador: Edufa.

Rouseff, D. (31 octubre 2010) "Primer pronunciamiento de Dilma después de las elecciones de 2010". Disponible en: http://g1.globo.com/especiais/eleicoes-2010/noticia/2010/10/leia-integra-do-pronunciamento-da-presidente-eleita-dilma-rousseff.html Acceso en: 20 de septiembre de 2020.

Saffioti, H. (2015) *Gênero, patriarcado e violência. 2ªed*. Expressão Popular: São Paulo.

Sousa, M.; Rachit, B. (2019) Mobilizações pré-eleições presidenciais 2018 no Pará: grupos e eventos relacionados à #EleNão no *facebook*. In: A*turá Revista Pan-Amazônica de Comunicação*, Palmas, v. 3, n. 1, p. 66-86, jan-abr.

Tiburi, M. (2018) A máquina misógina e o fato Dilma Rousseff na política brasileira. In: Rubim, Linda; Argolo, Fernanda (ORGS). *O golpe na perspectiva de gênero*. Salvador: Edufa.

Espejismo de igualdad: ciudadanía subordinada de disidentes sexuales y de género en Chile

Juan Cornejo Espejo*

Desde la despenalización de la sodomía en Chile (1999), el país ha experimentado una serie de cambios en favor de las disidencias sexuales y de género, no sólo en el ámbito legal sino también de las costumbres. En este sentido, son innegables los logros legales alcanzados en estas dos últimas décadas que han contribuido a mejorar la calidad de vida de esta población, comparado con lo que ocurría en el pasado donde la invisibilidad, silenciamiento y criminalización eran la norma. Con todo, los logros legales son aún insuficientes, parcializados, incompletos o engañosos. En Chile, desde el punto de vista legal, claramente, los/as ciudadanos/as no son todes iguales, pues, en cuanto las personas heterosexuales gozan de plenos derechos, las personas disidentes sexuales y/o de género tienen un estatuto jurídico distinto y consecuentemente una ciudadanía subordinada.

Esa evidente desigualdad se explica, en parte, porque muchos de los cambios en materia legal han sido introducidos por presiones externas e internas, coyunturas políticas o compromisos asumidos por los gobiernos de turno con organismos internacionales, pero no por procesos de maduración cívica o el convencimiento de que esa población sea, efectivamente, sujeto de derechos. Pese a ello, en gran parte de la ciudadanía y aún en una porción significativa de la comunidad LGBTIQ+ existe la sensación de que muchas cosas han cambiado favorablemente, percepción que deviene, en gran medida, por el desconocimiento de los alcances reales de las leyes hasta ahora aprobadas, la tolerancia social que ha tornado a esa población más visible en el espacio público y una aparente disminución de la violencia homofóbica. En otras palabras, se trata más bien de una sensación que no se ajusta plenamente a la realidad si se tiene en consideración lo equívoco que puede resultar un marco legal que consagra la des-

* Universidad del Bío - Bío, Chile.
jcornejoespejo@yahoo.es

igualdad, perpetúa la jerarquización de las sexualidades (Borrillo, 2001) y legitima ciudadanías de primer y segundo orden.

Siendo ese el contexto, el presente capítulo se propone, a través de una reflexión crítica, develar la persistencia de la homofobia cultural e institucional que ha cambiado apenas sus formas, al tiempo que perpetúa una ciudadanía subordinada a través de una serie de políticas y dispositivos que en nada apuntan al quiebre del paradigma heterosexista, ni menos equiparar e igualar derechos entre heterosexuales y homosexuales.

En el intento por argumentar en favor de esta convicción, nos adentraremos en distintos aspectos de la realidad nacional que de alguna forma retratan no sólo esa desigualdad ante la ley, sino la escasa o nula voluntad de revertirla, ya sea por el descuido y la creencia de la clase política de que se trata de temáticas no urgentes y que en definitiva tocan a una porción muy pequeña de la población, o ya sea por la férrea oposición y militancia activa de grupos políticos conservadores -varios de ellos vinculados a la extrema derecha política, aunque no exclusivamente- y grupos fundamentalistas / integristas religiosos, que para estos efectos y pese a sus diferencias en otros planos, se unen en causa común para contener, oponerse y aún revertir cualquier iniciativa legal que busque efectivizar el principio de igualdad ante la ley.

Apuntaremos a desentrañar las artimañas del poder que buscan contener los cambios, pero a la vez figurar como fuerzas progresistas apegadas a los dictados de lo políticamente correcto. Para ello, hemos subdividido el capítulo en tres apartados: el primero nos sitúa en el contexto de la derogación del artículo 365 del Código Penal que penalizaba la sodomía y las particulares condiciones por las que atravesaba el país en el momento de su derogación; así como las, igualmente, particulares condiciones en que se aprobó la ley antidiscrimnación (Ley 20.609/2012). Un segundo apartado aborda los discursos y acciones que buscan frenar las iniciativas legislativas orientadas a igualar derechos, más específicamente la edad de consentimiento para todas las relaciones sexuales. Finalmente, el tercer apartado situado en el sistema educativo, muestra cómo el espacio escolar no sólo se ha convertido en un campo de lucha por el reconocimiento y la visibilización de las disidencias, sino también la trinchera privilegiada de los grupos conservadores que encuentran allí sus argumentos para justificar y camuflar sus reales intenciones de contener y anular cualquier concesión de derechos.

En este esfuerzo reflexivo no podemos dejar de mencionar una característica de la configuración sociocultural chilena, común a todos los países de la región, que pareciera atravesar la historia nacional y que, de alguna forma, explica y refuerza los intentos de contener las iniciativas de igualar derechos en favor de las disidencias. Referimos a la pretensión de ciertos grupos emparentados con la vieja oligarquía decimonónica y un catolicismo preconciliar de inspiración integrista, fortalecido durante el pontificado de Juan Pablo II y potenciado en las últimas décadas por un activo movimiento evangélico de raíz pentecostal o neopentecostal, de querer decidir no sólo lo que es mejor para el país en términos sociales, políticos y económicos, sino también sobre la moralidad pública, los valores, estilos de vida y aún intimidad de las personas.

En este sentido no se puede obviar que, históricamente, la Iglesia Católica y estos grupos religiosos-conservadores han desconfiado de la capacidad de discernimiento y decisión de la ciudadanía y mucho más cuando se ha tratado de materias ligadas a moralidad y sexualidad. De allí que no extrañe no sólo su férrea y sistemática oposición a cualquier proyecto, en el pasado y en la actualidad, de tornar a las personas en sujetos autónomos y libres, capaces de decidir por sí mismos, sino también su pretensión de perpetuar la idea de que la ciudadanía está compuesta por seres incapaces que no saben lo que más les conviene o es mejor para sus vidas, erigiéndose ellos mismos en custodios y guardianes de la moralidad pública, llamados a decidir y velar por los intereses y valores permanentes de la nación. Esto es, iluminados que gozan con el título autoconcedido de ser la "voz de los que no tienen voz". No obstante, un conjunto de preguntas surgen de inmediato: ¿están dispuestos a dejar ese lugar de voceros de los sin voz? O, mejor aún: ¿están dispuestos a dejar que las voces silenciadas hablen por sí mismas? Probablemente no, pues ello supondría reconocer la maduración de una ciudadanía infantilizada y su capacidad de decisión.

De allí que resulte tan oportuno recordar "el peso de la noche" del que hablaba Diego Portales[1], en alusión a un elogiado realismo político que devino en la decisión arbitraria de posponer indefinidamente la voluntad popular en cuanto no estuviesen dadas las condiciones para su libre ejercicio pero, al mismo tiempo, no mostrando ningún interés en crearlas. En

[1] En carta dirigida a Joaquín Tocornal (político chileno), fechada el 16 de julio de 1932, Portales señalaba: "El orden social se mantiene en Chile por el peso de la noche y porque no tenemos hombres sutiles, hábiles y cosquillosos, la tendencia casi general de la masa al reposo es la garantía de la tranquilidad pública".

nuestro caso, la analogía resulta del todo pertinente en tanto que, cuando se matizan las anatemas y condenas, los argumentos preferidos para oponerse a cualquier iniciativa que vislumbre una concesión de derechos o pretenda equiparlos es señalar "que las condiciones no están dadas", o que el buen juicio aconseja posponerlas.

Se trata entonces de una política hecha de "espaldas a la ciudadanía", concertada entre políticos inescrupulosos y religiosos que no sienten ningún remordimiento en bendecir o callar ante un modelo que no trepida en enajenar aún los recursos más básicos para la vida pero que, al mismo tiempo, se muestran implacables en defensa de la moralidad pública. Una auténtica doble moral que no se importa con el pecado social, pero que vocifera en contra de los supuestos pecados sexuales, especialmente cuando tocan a grupos vulnerables, despreciados socialmente, auténticos "chivos expiatorios" que resultan fáciles de atacar y ganar adherentes para acusarlos de toda clase de perversiones. Disidentes de un orden violento por definición que, al mismo tiempo, desconoce sus derechos y en ocasiones la condición misma de personas y que, en el plano legal, en un acto de generosidad, los confina a una ciudadanía subordinada, sabiendo que esa condición transitoria siempre es susceptible de ser empeorada.

Avances legales motivados por la coyuntura política y social

En la historia de las reivindicaciones del movimiento LGBTIQ+ chileno hay dos episodios que ilustran, fehacientemente, los avances motivados por la coyuntura política y/o la presión social. Por lo pronto, cabe recordar que la penalización de la sodomía en Chile, acogida en su Código Penal (1874), es heredera de las disposiciones coloniales, las que a su vez se remontan al período medieval español (Díaz y Zúñiga, 2016; Valenzuela, 2020) y, a diferencia de lo que ocurrió con otros países de la región herederos de la misma tradición legal -que no incorporaron tal disposición en sus respectivos códigos penales o la derogaron ya en el siglo XIX-, en Chile se mantuvo vigente por más de 120 años. Y aun cuando no hay estudios acabados que muestren su aplicación durante el tiempo que estuvo vigente, es indudable que no fue un dispositivo legal cuya existencia fuese sólo simbólica o que nunca se aplicó; muy por el contrario, las persecuciones de homosexuales acaecidas durante el primer gobierno de Carlos Ibáñez y la promulgación, durante su segundo gobierno, de la "Ley de

Estados Antisociales" (1954), que afectaba específicamente a vagabundos, mendigos, locos y homosexuales, muestran la vigencia de dicho dispositivo. Es más, las detenciones en espacios públicos dedicados al *cruising*[2] por parte de las policías, alegando violaciones al Artículo 365 o atentados al pudor y las buenas costumbres (Artículo 373 del Código Penal) eran frecuentes en el Chile postdictadura. Y si bien gran parte de esas detenciones no derivaron en juicios o condenas ejecutoriadas, los arrestos arbitrarios y malos tratos en cuarteles policiales eran una práctica habitual, aún mucho tiempo después de haberse derogado el Artículo 365, como lo hicieron notar numerosas denuncias públicas de agrupaciones LGBTIQ+.

En lo que respecta a la derogación del artículo que penalizaba la sodomía, es preciso hacer notar el conmocionado escenario político por el que atravesaba el país en ese momento. De hecho, el primer intento se plasmó en un proyecto de ley patrocinado por parlamentarios oficialistas de la entonces Concertación por la Democracia, con el patrocinio del gobierno de Patricio Aylwin en 1993. No obstante, los esfuerzos iniciales no prosperaron por la férrea oposición de amplios sectores de la derecha política y grupos religiosos, varios de ellos vinculados a universidades confesionales, que emprendieron una activa campaña donde se apelaba no sólo a argumentos bíblicos de supuesta condena a la homosexualidad, sino al derecho natural, la medicina o la psicología. Particularmente activa se mostraron en este cometido varias universidades católicas e iglesias evangélicas que hicieron suyas tanto lo que consideraron la "legalización del pecado" y de las prácticas antinaturales, cuanto las terapias de conversión o reparativas, convertidas en "caballitos de batalla" de sus adoctrinamientos o captación de nuevos miembros.

Cabe hacer notar que esas campañas y producción intelectual no son exclusivas de los años '90, sino se han mantenido más o menos inalteradas en el tiempo hasta la actualidad (Cornejo, 2011; Ojeda, 2019), con episodios muy controversiales y de alta connotación pública, como por ejemplo, la visita de unos de los promotores mundiales de las terapias de conversión el psicólogo holandés Gerard Van Den Aardweg a la Universidad de Los Andes (propiedad del Opus Dei) el 2004, o los más polémicos recorridos del autodenominado "bus de la libertad" por algunas ciudades del país con su lema: "con mis hijos no te metas" y acusando a los estudios de género de "ideología de género" en 2017 y 2020.

[2] Sexo casual, anónimo entre hombres.

Luego de varios traspiés, dilaciones e intentos de reformular el propio artículo de modo de incorporar a las lesbianas (que no habían sido consideradas en el artículo originalmente) y tornar más efectiva su aplicación y penalizaciones; el momento propicio para su discusión y derogación tuvo lugar hacia mediados de 1998, justo cuando el general Pinochet era detenido en el Reino Unido acusado de varios crímenes por violaciones de derechos humanos. En ese conturbado escenario, numerosos fueron los parlamentarios de derecha y ex-colaboradores del dictador que, descuidando sus cargos y funciones, viajaron a Londres a prestarle su apoyo irrestricto. Fue en esas circunstancias que se derogó el tristemente célebre artículo 365; esto es, en momentos donde ya no había más espacio para discusiones bizantinas acerca del derecho natural, las descripciones patologizantes o las condenas bíblicas, pues, prácticamente toda la agenda noticiosa había sido tomada por la detención del otrora dictador.

La pregunta que surge entonces es: ¿habría sido derogado el citado artículo en circunstancias normales y no en momentos en que un episodio tan controversial polarizaba una vez más a la sociedad chilena, no dejando más espacio para otro tipo de disquisiciones? Lo cierto es que tal vez nunca podamos responder claramente este interrogante. Sin embargo, a la luz de otras iniciativas legales que no han visto la luz, ya sea por falta de patrocinio del ejecutivo, o ya sea por la cerrada oposición de ciertos sectores político-religiosos, no resulta aventurado señalar que la derogación habría tardado varios años más a la espera de un evento igualmente azaroso.

Otro episodio del mismo tenor al descrito es lo ocurrido a propósito de la promulgación de la Ley Antidiscriminación (20.609/2012). No debemos olvidar que los primeros esbozos de lo que devino en proyecto de ley el 2005 bajo el gobierno de Ricardo Lagos, nació como una iniciativa de la clínica jurídica de la Universidad Diego Portales que convocó a inicios de los años 2000 a numerosas agrupaciones de la sociedad civil con el propósito de consultarles acerca de los atropellos y violaciones de derechos humanos de las que eran víctima cotidianamente en virtud de su origen étnico, nacionalidad, oficio, orientación sexual, entre otros. Luego de numerosas dilaciones, discusiones e informes de comisiones de ambas cámaras, el proyecto pareció quedar en el olvido, tanto por la fuerte oposición de sectores religioso-conservadores, principalmente vinculados a las iglesias evangélicas, cuanto a la falta de voluntad política. No fue sino un episodio doloroso que estremeció a la opinión pública nacional el que

precipitó su promulgación, con una celeridad inédita en el país (prácticamente en 3 meses) en julio de 2012.

Si bien la totalidad de parlamentarios/as parecían concordar en la necesidad de contar con una ley que penalizara los actos de discriminación arbitraria, las objeciones al citado proyecto provinieron, principalmente, de sectores religiosos que cuestionaban la incorporación en el listado de posibles motivos de discriminación a la orientación sexual[3]. Para estos, la orientación sexual no podía ser considerada una discriminación o violación de derechos, pues se trataba de una conducta antinatural, una enfermedad o un pecado; por tanto, no correspondía legislar sobre ella. Respecto de las otras razones de posible discriminación no había objeciones. El proyecto, como ya se comentó, "durmió el sueño de los justos", sin esperanzas de ser promulgado, hasta que tuvo lugar en marzo de 2012 el horroroso crimen de un joven homosexual, Daniel Zamudio, a manos de un grupo de jóvenes, aparentemente vinculados a sectores neonazis. Lo cierto es que fue el estupor y conmoción que causó este hecho en la opinión pública nacional, lo que precipitó su acelerada tramitación en el Congreso y posterior promulgación. Una vez más, una ley de tanta relevancia social e imprescindible para una sana convivencia vio la luz, no producto de un proceso de maduración absoluto y sensibilización ciudadana, sino precipitada por situaciones coyunturales o presiones por parte de la sociedad civil, como ocurrió en este caso. Es decir, al igual que aconteció con la despenalización de la sodomía, fue el peso de la realidad y la visibilización de las violaciones sistemáticas de las que son objeto diaria y silenciosamente las disidencias sexuales y de género lo que quedó de manifiesto.

Por supuesto, el epílogo de legislaciones aprobadas no por convicción sino por las urgencias del momento dejan tempranamente en evidencias sus falencias y fisuras. De hecho, paralelamente a la promulgación de la ley surgieron voces que denunciaban la falta de sanciones efectivas o que no considerase a aquellos que incitaban al odio (Vial, 2012; Morales, 2020). El tiempo pareció darles la razón pues algunos estudios muestran que, del total de denuncias presentadas en tribunales en casi una década de existencia de la ley, sólo un 23,4% de ellas han derivado en sentencias (Publimetro, 11 julio de 2020). Sin contar que la mayor parte de las situaciones de

[3] El proyecto original no contemplaba la identidad de género, la que fue incorporada apresuradamente en la recién creada ley.

discriminación homofóbica y violación de derechos no son denunciadas. Con todo, más allá de las limitaciones de la ley, es innegable el aporte que ha tenido tanto desde el punto de vista pedagógico al fomentar una mayor concientización sobre el tema, así como su efecto disuasivo. De hecho, junto con la discapacidad, la identidad de género lidera las denuncias enmarcadas en la denominada Ley Zamudio (Fernández, 12 julio de 2020).

Resistencias y oposición al reconocimiento de derechos de las disidencias

Inmediatamente, tras la derogación del Artículo 365 que penalizaba la sodomía, se desató la polémica por el desigual estatuto jurídico de homosexuales y heterosexuales ante la ley, pues, junto con la derogación del citado artículo se estableció que el consentimiento para las relaciones sexuales para los primeros sería de 18 años, en tanto que para los segundos sólo de 14 años. Aun cuando han pasado poco más de dos décadas y numerosos académicos y estudiosos del derecho han cuestionado la flagrante desigualdad, poco ha cambiado. Los opositores de siempre no han economizado energías en sus intentos de homologar homosexualidad con pedofilia; además, no conformes con ello, han desarrollado una intensa campaña a través de las redes sociales, acusando al proyecto presentado en julio de 2020 que intenta igualar la edad de consentimiento, de querer legalizar la pedofilia (De Marval, 20 julio de 2020).

En este ejemplo, al igual como ha ocurrido con varios otros proyectos de ley o leyes que en su momento fueron discutidas (Ley del Sida, Unión civil, Matrimonio igualitario, Identidad de género, sólo por nombrar algunas) los argumentos socorridos para oponerse no sólo fueron más o menos los mismos, sino reiterada y maliciosamente siempre se ha querido asociar homosexualidad con pedofilia, perversión o enfermedad en un intento por ganarse a la opinión pública en cuyo imaginario aún subsisten marcados trazos de homofobia cultural (Blumenfeld, 1992; Borrillo, 2001; Pichardo, 2012); además de pretender, por todos los medios, legitimar y naturalizar la exclusión y consecuentemente la desigualdad ante ley. De acuerdo a la lógica de estos grupos, se pueden tolerar socialmente ciertos "desvíos" o hacer la "vista gorda" frente a ellos, especialmente cuando están confinados al *gheto* homosexual, pero no se puede pretender legalizarlos.

Los más moderados, que evitan lanzar sus anatemas y condenas abiertamente para no aparecer como fanáticos exaltados ante la opinión pública, suelen hablar de "preferencias sexuales" o "inclinaciones", evidenciando con ello desconocimiento de lo que implica una orientación sexual o identidad de género disidente, pero a la vez dejando entrever que se trata de una opción personal, voluntaria, y en ocasiones transitoria, que las personas implicadas podrían modificar a su antojo. Y, si ello no es posible, siempre está la alternativa de mantener una doble vida. Alternativa que resulta del todo conveniente a los guardianes del orden heterosexista, pues saben que pueden dejar en evidencia en cualquier momento a todo aquel que ose desafiar dicho orden a través de la amenaza a la exposición y escarnio público. Posibilidad que, en una sociedad solapada, de dobles morales y discursos, se transforma en una amenaza real que paraliza y confina al clóset. En otras palabras, se trata de los "desacreditables" de los que habla Erving Goffman (2006) que, tolerados en la penumbra del clóset o en una pseudo aceptación (homofobia liberal o afectiva) (Borrillo, 2001; Pichardo, 2012), no exigen derechos, ni menos aún comprometen un orden que, en el mejor de los casos y en un acto de extrema generosidad, los relega a una ciudadanía subordinada o de segunda categoría. Es precisamente a ese régimen de exclusión al que aspiran las fuerzas conservadoras pues, más que eliminar por completo a los desacreditables, siempre resulta más conveniente tenerlos a mano para proyectar en ellos, cuando la situación lo amerite, los males sociales que se quiere esconder.

Después de todo, esa ha sido su historia, en la que se alternan períodos de brutal y despiadada persecución, con otras de aparente tolerancia y aceptación. Sin embargo, estos últimos han sido sólo paréntesis, donde las bases del paradigma patriarcal-heterosexista en nada han sido alteradas, ni cuestionadas sus jerarquías pues, en cuanto la heterosexualidad es alabada, incentivada y erigida en modelo de realización humana, la homosexualidad aparece como una desgracia, una jugarreta del destino frente a la cual se debe luchar, ocultar cuando lo anterior no es posible o simplemente resignarse. De acuerdo a este razonamiento, entonces, ¿cómo se pueden exigir derechos cuando se trata de bajas pasiones, frivolidad o una condición lamentable que nada tiene que ver con derechos o dignidad humana?

Este es más o menos el razonamiento de los grupos conservadores que se oponen no sólo a la concesión de derechos y reconocimiento social (Fraser & Honneth, 2003), sino que terminan desconociendo la propia

condición humana de las disidencias en tanto, a diferencia de otros grupos igualmente vulnerados, violentados o excluidos socialmente, estos no gozan siquiera de la convicción teórica de que son sujetos de derechos ya que, como vimos, se trataría apenas de preferencias o bajas pasiones que nada tienen que ver con la dignidad humana (Cornejo, 2019). De allí que no sorprenda que aún en más de 70 países en el mundo todavía se criminalice la homosexualidad (ILGA, 2017), o que los crímenes homofóbicos, pese a todas las campañas, se hayan mantenido más o menos inalterados en la última década o el *bullying* homofóbico en las escuelas se haya transformado no sólo en un problema de convivencia escolar, sino de salud mental (American Educational Research Association, 2013; Unesco, 2012; 2015; 2016).

En el plano nacional sin duda, teniendo a la vista los antecedentes antes presentados, tampoco existe la plena convicción de que se trate de derechos y no simplemente de preferencias individuales, motivo por el cual no resulta aventurado afirmar que lo hasta ahora conseguido es apenas un espejismo de equidad e igualdad, especialmente porque esos logros arrancados bajo presión y en condiciones especiales en nada alteran el orden heteronormativo. Auténticos placebos que descomprimen socialmente e ilusionan a las disidencias con un país que los reconoce y acepta, cuando en verdad no son más que migajas. Lo paradojal es que, pese a ser migajas, si se compara con lo que ocurría hace sólo algunas décadas resultan grandes logros. En este sentido, lo importante, reconociendo esas pequeñas victorias, es no creer que se llegó al final del camino, cuando en verdad se está recién comenzando.

Enclaves homofóbicos: el sistema educacional

Probablemente, uno de los enclaves más homofóbicos sea el sistema educacional, en todos sus niveles y dependencias. Si bien hoy es más visible el estudiantado disidentes que no se conforma con vivir en la penumbra del closet, en ningún caso su presencia en los establecimientos ha supuesto un esfuerzo serio de inclusión, ni menos de aceptación, salvo las exigencias que emanan de la ley e impiden su expulsión o marginación arbitraria. Ello sucede aún considerando que, a diferencia del pasado, su existencia es más tolerada en virtud de las exigencias y orientaciones del Ministerio de Educación, los compromisos internacionales asumidos por los gobier-

nos de turno de velar por el resguardo de los derechos humanos de los grupos minoritarios, el efecto disuasivo de la Ley Antidiscriminación y de la inercia propia de las distintas comunidades educativas. En el caso de las disidencias en contexto educativo, su presencia podría situarse en los primeros estadios de la integración, entendida esta como el esfuerzo que realiza el estudiante por integrarse a la escuela regular, muy lejano aún de otros grupos de excluidos que cuentan con programas específicos, recursos y profesionales preparados para llevar a cabo tal cometido, y todavía más lejano de una auténtica inclusión que no se conforma apenas con los ajustes curriculares o las exigencias legales, sino que deviene en una filosofía, un estilo de vida que no solo valora la diversidad, sino que la convierte en uno de sus fundamentos. En este sentido, en Chile, con matices y distintas expresiones homofóbicas, los establecimientos educacionales (y en ocasiones ciertas universidades), dependiendo del tipo de administración económico-financiera y filiación religiosa, optan por distintas formas de integración del estudiantado disidente. Así, mientras en los municipalizados o públicos se los ignora -lo cual no implica aceptación o reconocimiento, apenas resignación ante una normativa legal que les resulta odiosa- en los particulares (especialmente los confesionales), se los "orienta" (si es que pueden denominarse así las artimañas disuasivas) para que nieguen sus "inclinaciones" y reorienten sus vidas hacia una heterosexualidad forzada (Rich, 1980; Hernández, 2016). Cuando ello no es posible, la alternativa es el silencio y la invisibilización incentivada por la culpabilización y el cultivo de la homofobia internalizada, donde las dobles vidas devienen en mal menor si se las compara con una visibilidad despreciable. Lo más irónico de este proceso de abyección es que ello no sólo alcanza al estudiantado, sino al profesorado disidente, los cuales son objeto de vigilancia permanente, persecuciones y en no pocas oportunidades de acusaciones infundadas, tanto de parte de las direcciones de los establecimientos así como de los propios pares.

Es en este escenario donde las fuerzas conservadoras parecieran encontrar sentido a sus condenas y oposición ante cualquier iniciativa legal que avizore un estatuto legal más equilibrado, además de la trinchera desde donde lanzan sus dardos. Entre los varios frentes de lucha que han desarrollado, sin duda, una de las áreas de permanente inspiración es la educación sexual. A este respecto cabe recordar que, desde la vuelta a la democracia a inicios de los años '90, sistemática y porfiadamente

se han opuesto a cualquier programa de sexualidad que tenga entre sus objetivos educar al estudiantado acerca de la prevención de embarazos no planificados, el uso de preservativos como medio de protección frente al VIH y las enfermedades de transmisión sexual, y la homosexualidad deprendida del sesgo patologizador y criminalizante. A esta lista, en la presente década, se ha sumado una febril campaña de rechazo y desinformación acerca de lo que conlleva la transexualidad y las identidades transgéneros, particularmente cuando estas se hallan presentes en el espacio escolar. A los repetidos argumentos que aluden a la enfermedad, las conductas antinaturales, la criminalización que deviene de la asociación con la pedofilia y el pecado, entre otros, se suma un retorcido y sesgado uso que se hace del principio de libertad de enseñanza. Escudados en este principio, se oponen no sólo a cualquier iniciativa educativa que procure educar e informar al estudiantado acerca de las materias antes descritas, sino que acusan a todos aquellos que reivindican la necesidad de una educación sexual integral de no respetar la autoridad de los padres e interferir en la educación de sus hijos sin el respectivo consentimiento.

Lo llamativo de esta argumentación, que en la práctica ha resultado muy exitosa porque ha conseguido bloquear y paralizar los intentos de todos los gobiernos desde la vuelta a la democracia de formular una política nacional de educación sexual, es que olvidan que es deber del Estado proporcionar una educación integral con bases científicas, desprendida de todo sesgo valórico–religioso a todo el estudiantado, independientemente del espacio geográfico donde habiten, de la extracción socioeconómica de la cual procedan, del origen étnico y cultural que los identifique o de la filiación religiosa[4]. Ahora bien, lo que hagan las familias con esa información es su decisión que, de acuerdo a sus intereses, conocimientos, convicciones y valores, podrán acoger, reformular o simplemente desechar. Y en

[4] Una tendencia que, felizmente, no ha prendido en los establecimientos confesionales, que ilustra la predominancia de los criterios religiosos por sobre los científicos o académicos en otros ámbitos del conocimiento, es la negativa de ciertos colegios evangélicos, ligados a vertientes más fundamentalistas, de enseñar las distintas teorías que explican el origen del universo o del ser humano, limitándose a instruir sólo acerca de lo que se denomina "creacionismo", que no es otra cosa que una lectura literal y descontextualizada de los relatos bíblicos. Lo anterior no resultaría preocupante si esa teoría fuese enseñada junto a las otras. El problema es que es la única que se quiere enseñar, afectando con ello la calidad de la enseñanza que recibe el estudiantado que asiste a este tipo de establecimientos que, quiérase o no, serán evaluados atendiendo a los contenidos presentes en los planes y programas y en las pruebas estandarizadas internacionales y nacionales como el SIMCE (Sistema de Evaluación que la Agencia de Calidad de la Educación) o las pruebas de admisión a la universidad.

esto radica la libertad de enseñanza. Lo que sí no se puede admitir es que el Estado renuncie de antemano a enseñar ciertos contenidos por presiones de grupos que en ningún caso representan a toda la sociedad, pese a su pretensión de imponer sus criterios a todo el mundo.

Lo sorpresivo de esta pretensión delirante, es que se apoyan o fundamentan en corrientes filosófico–religiosas que acusan a los estudios de género (evidenciando con ello ignorancia acerca del tema e incapacidad para identificar corrientes, matices y sensibilidades) de ser una "ideología". Lo cierto es que, si hay algo de ideológico en esta historia, es su postura que raya en la irracionalidad, el fanatismo y la insensibilidad, que no procura construir un mundo más humano e inclusivo, sino que apuesta por la exclusión, la opresión y la crueldad. Un ejemplo que ilustra fehacientemente lo anterior es la resistencia y oposición de ciertos colegios, particularmente confesionales, a acoger a niños y niñas trans que, desde su más temprana infancia, sienten que su cuerpo no se ajusta con su alma y mente y que, por tanto, exigen ser aceptados y reconocidos por el sistema escolar en su peculiaridad. Tal es así que, pese a la existencia de la Ley Antidiscriminación e instructivos y orientaciones del Ministerio de Educación que prohíben cualquier forma de discriminación y/o exclusión basada entre otras condiciones en la identidad de género, todavía hay establecimientos que se resisten a recibirles y, cuando lo hacen, invocan una serie de inconvenientes que van desde posturas filosófico-religiosas a reparos de orden práctico como, por ejemplo, el uso de los baños. Argumentos recurrentes en este verdadero mantra de la exclusión, es que las comunidades escolares no están preparadas, que no se cuenta con personal calificado para asistirlos, que los niños y niñas más pequeños se confundirían al no tener claramente definidos los roles de género, el reclamo de los otros padres, entre otros. Por supuesto, en esta batería de argumentos y acciones de oposición no han faltado las apelaciones a la libertad de enseñanza y aún los recursos judiciales. De hecho, el origen de la circular 0768/2017 de la Superintendencia de Educación que busca resguardar el derecho de niños, niñas y estudiantes trans a la educación y que, de algún modo, ha zanjado el debate en torno al tema, provino de un recurso judicial interpuesto por un colegio de elite de Santiago que se negaba a acoger a una estudiante trans, pese a que la familia ya lo había asimilado y defendía el derecho de su hija a adoptar una identidad discordante con su sexo biológico.

Si bien las cancelaciones de matrícula parecieran haber cesado, no tenemos plena certeza de ello no sólo porque la citada circular comenzó a regir recién el 2017 y en los últimos dos años a causa de la pandemia no hemos tenido aulas presenciales, sino también porque no hay estudios confiables que muestren su estricto cumplimiento. Dudas razonables si atendemos a algunos artículos de prensa que muestran que la identidad de género junto con la discapacidad son las causales más frecuentes de discriminación en Chile (Fernández, 2020). En el ámbito estrictamente escolar, entre las causales de discriminación que encabezan la lista que mantiene la Superintendencia de Educación a nivel nacional desde el 2009 a la fecha, está la discriminación por identidad de género. En esta misma línea no se puede obviar tampoco una práctica relativamente común en décadas pasadas que consistía, básicamente, en convencer a los padres de estudiantes disidentes de retirar "voluntariamente" a sus hijos de los establecimientos, argumentando que esas comunidades escolares no eran las más apropiadas o no estaban preparadas para acogerlos. Así, a ojos del Ministerio no eran los establecimientos los que expulsaban, negaban o cancelaban matrículas, sino que eran los propios padres y madres quienes los/las retiraban. Es esta misma práctica perversa, la que se ha intentado reeditar en la presente década con el estudiantado trans, pues, en esas comunidades no hay ni la voluntad, ni el deseo de prepararse o crear las condiciones para acoger e incluir a estos y estas estudiantes.

Conclusiones

La primera y más evidente conclusión que se desprende de los avances en materia legal experimentados en Chile en las últimas dos décadas, es que disidentes y heterosexuales no gozan de un estatuto jurídico similar, pues, en cuanto los/as primeros/as son considerados/as ciudadanos/as de segunda clase, el segundo grupo goza de plenos derechos por el sólo hecho de orientar sus deseos eróticos hacia personas del sexo opuesto o hacer coincidentes su identidad o expresiones de género con las expectativas asignadas socialmente a hombres y mujeres. A su vez, resulta problemático identificar que tal situación no despierta mayores objeciones o cuestionamientos de parte del resto de la población, ante tan manifiesta desigualdad e inequidad que se institucionaliza y naturaliza, configurando ciudadanías subordinadas.

No obstante, lo que más incomoda en el caso chileno es que los pobres avances, conseguidos como consecuencia de situaciones coyunturales o de concesiones entendidas como "el mal menor", contenidos en dispositivos legales de alcance muy limitado, inoperantes, carentes de sanciones reales ante violaciones flagrantes y repletos de letra chica que dificultan su aplicación, son presentados por parte de las autoridades y percibidos por gran parte de la población como grandes logros que los hacen imaginar un país moderno, liberal, vanguardista en materia de derechos humanos, respetuoso y garantista de los derechos de ciudadanos cuando, en verdad, se trata apenas de concesiones básicas que mantienen al país en la frontera entre aquellos que año a año aparecen en los listados internacionales de violadores o cuyos sistemas jurídicos son incapaces de garantizar condiciones mínimas de sobrevivencia para grupos minoritarios, marginados y/o excluidos socialmente. Es decir, hay una disociación entre la cotidianeidad de la ciudadanía y los marcos legales, y lo que proyectan e imaginan sus autoridades, motivo por el cual hablar de "espejismo legal" para referirse a esa dualidad no sólo resulta apropiado en términos epistemológicos, sino que necesario para desnudar una realidad que tanto las autoridades como la propia población muchas veces se niegan a ver.

Clave en la comprensión de este estado de cosas es el papel que le cabe a las fuerzas religioso-conservadoras, desestimadas en muchos análisis, que han conseguido contener, neutralizar, paralizar y en ocasiones desechar varias iniciativas legales que buscaban ampliar, igualar y equiparar los derechos de las disidencias, recurriendo a diferentes tácticas que, por lo general, se han expresado en una estridente oposición y, en otras oportunidades, en una silenciosa, soterrada y bien urdida planificación que busca influenciar a los tomadores de decisiones y acordar con ellos, a puertas cerradas y de espaldas a la ciudadanía, los mezquinos avances que en nada cuestionan o remecen las bases de un orden heterosexista que consagra y legitima la exclusión de las disidencias y que, en el mejor de los casos, las sitúa en un lugar de subordinación. Lugar que, en definitiva, resulta insuficiente para borrar del todo la abyección y desprecio con que tradicionalmente son tratadas y representadas.

Otro aspecto no menos llamativo de estas fuerzas es su capacidad de concordar, consensuar y conformar un frente común para oponerse a cualquier iniciativa que busque dignificar y liberar a las disidencias. Fuerzas que encuentran en el sistema educativo una trinchera privilegiada des-

de donde lanzar sus dardos, a la vez que el espacio desde donde extraen sus justificaciones. Fuerzas que, para sorpresa de sus detractores, se reordenan y reinventan permanentemente, atentas a las fisuras del sistema y que no temen recurrir a las mismas libertades que pretenden conculcar para defender sus posiciones; esto es, fuerzas que no escatiman apelar a la libertad de culto o de expresión, al tiempo que niegan derechos básicos de dignidad humana a las disidencias o no se avergüenzan en lanzar anatemas de odio y condena hacia esas mismas comunidades.

Con todo, este análisis resultaría reduccionista si no se apuntase también a las falencias del propio movimiento LGBTIQ+ que, en la última década, quizás encandilado por los esmirriados logros en materia legal, ha sido incapaz de articular un frente amplio para oponerse a las fuerzas religioso–conservadoras, por una parte, y establecer alianzas con otros grupos minoritarios igualmente excluidos. Ello, en parte, puede explicarse por los personalismos que terminan hipotecando la causa común, las pugnas de representatividad, las reivindicaciones parcializadas que no tienen en vista el bien común de todas las disidencias y de otros grupos excluidos, el desconocimiento de las luchas pasadas y de sus precursores por parte de grupos surgidos en la última década que se arrogan para sí todos los avances conseguidos, entre otras razones. En esto ha incidido también el excesivo optimismo del movimiento LGBTIQ+ y el haber desestimado el real poderío de las fuerzas religioso-conservadoras, tanto de su capacidad para reinventarse, como su habilidad para sortear las críticas e incidir en los tomadores de decisiones. Es decir, el adormecimiento, la pérdida de protagonismo, los conflictos por la representatividad y el riesgo de la atomización que se ciernen sobre dicho movimiento parecieran no sólo coartar las posibilidades de consolidar los logros hasta ahora conseguidos y acrecentar otros sino, lo más preocupante, tomar consciencia que la historia no es progresiva o lineal, pues, en ocasiones, en lugar de avanzar se puede retroceder en materia legal; como de hecho ha ocurrido en otros países de la región que hasta hace pocas décadas aparecían como ejemplo en torno a la garantía de derechos y hoy se ven sumidos en controversias con esas mismas fuerzas, intentando asegurar sus conquistas y evitando eventuales restricciones.

Pese a estos fundados temores, el país atraviesa, motivado por el estallido social de 2019, por un peculiar momento de reconfiguración de sus fundamentos sociales, legales e institucionales que hacen pensar en

cambios estructurales e ilusionarse con avances significativos en el proceso de quiebre del paradigma patriarcal–heterosexista. Cambios que no deberían agostarse apenas en la aprobación de una serie de iniciativas legales que buscan homologar la ciudadanía de heterosexuales y disidentes a través del establecimiento de una misma edad para el consentimiento de relaciones sexuales, el matrimonio igualitario, la adopción de menores por parte de parejas disidentes, una ley antidiscriminación efectiva que condene a los que incitan al odio, entre otras varias. Esto es, el inédito e incierto momento por el que atraviesa Chile, sin duda, despierta al mismo tiempo temor e incertidumbre, pero también esperanza. Esperanza de que se anteponga la dignidad de las personas y comunidades por sobre todo y que, en ese acto, las disidencias abandonen el lugar de la subordinación en un tránsito que los lleve de una ciudadanía nominal a una real.

Bibliografía

American Educational Research Association (2013). *Prevention of Bullying in Schools, Colleges and Universities.* American Educational Research Association.

Blumenfeld, W. (1992). *Homophobia: how we all pay the price.* Boston: Beacon Press.

Borrillo, D. (2001). *Homofobia.* Ediciones Ballaterra.

Cornejo, J. (2019). Nuevos excluidos en el sistema educacional chileno: problemas y desafíos. *Revista Páginas de Educación*, (12)1, 28-48. https://doi.org/10.22235/pe.v12i1.1766.

Cornejo, Juan (2011). Configuración de la homosexualidad medicalizada en Chile. *Sexualidad, salud y sociedad. Revista Latinoamericana*, 9, 109-136. https://doi.org/10.1590/S1984-64872011000400006.

De Marval, V. (2020). El proyecto busca igualar el consentimiento sexual a los 14 años para todas las relaciones en Chile. *AFP Factual.* https://factual.afp.com/el-proyecto-busca-igualar-el-consentimiento-sexual-los-14-anos-para-todas-las-relaciones-en-chile

Díaz, J. y Zúñiga, J. (2016). *El delito de sodomía del Artículo 365 del Código Penal.* Tesis de Licenciatura en Ciencias Jurídicas y Sociales. U. de Chile.

Fernández, O. (12 de julio de 2020). Discapacidad e identidad de género lideran las denuncias por la Ley Zamudio. *La Tercera.* https://cutt.ly/9nGRSSW

Fraser, N. y Honneth, A. (2003). *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange.* Verso.

Hernández, A. (2016). *Violencia de género en población LGBT: La heterosexualidad obligatoria.* Escuela de Postgrado – Pontificia Universidad Católica del Perú. https://www.researchgate.net/publication/306291759_Violencia_machista_y_heterosexualidad_obligatoria_en_personas_LGBT.

Morales, P. (17 de mayo de 2020). Por qué la ley antidiscriminación se quedó corta. *La Tercera.* https://www.latercera.com/paula/noticia/por-que-la-ley-antidiscriminacion-se-quedo-corta/TAHDITSELJHEHH62UR5WG64IQA/

Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada.* Amorrortu.

ILGA (2017). *Homofobia de Estado. Estudio jurídico mundial sobre la orientación sexual en el derecho: criminalización, protección y reconocimiento.* ILGA.

Ojeda, T. (2019). Ofertas Terapéuticas, Estilos de Vida y «Cura Gay» en Chile: Aprendiendo a Ser Heterosexuales. *Revista Psykhe,* 28(2), 1-13. https://doi.org/10.7764/psykhe.28.2.1481

Pichardo, J. I. (2012). El estigma en las personas LGTB. En E. Gaviria, E., García, C. y Molero, F. (Coordinadores). *Investigación – acción. Aportaciones de la investigación a la reducción del estigma* (pags. 111-125). Sanz y Torres.

Publimetro (11 de julio de 2020). Ocho años de la Ley Zamundio: sólo en el 23,4% de las demandas hubo sentencias. *Publimetro*. https://www.publimetro.cl/cl/noticias/2020/07/11/ocho-anos-la-ley-zamudio-solo-234-las-demandas-hubo-sentencias.html

Rich, A. (1980). Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* (5)4, 631-660.

Unesco (2012). *Respuestas del sector educación frente al bullying homofóbico.* Unesco.

Unesco (2015). La violencia homofóbica y transfóbica en el ámbito escolar: hacia centros educativos inclusivos y seguros en América Latina. OREALC/ Unesco.

Unesco (2016). Mente abierta. Respuestas del sector de educación a la violencia basada en la orientación sexual y la identidad/expresión de género. Unesco.

Valenzuela, M. (2020). La sodomía en el derecho penal chileno del siglo XIX. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* [Sección historia del derecho chileno] XLII, 635-657.

Vial, T. (23 de julio de 2018). La Ley Antidiscriminación: ¿Llegó el tiempo de revisarla? *El Mostrador*. https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2018/07/23/la-ley-antidiscriminacion-llego-el-tiempo-de-revisarla/.

Armando la alharaca. Comunicación alternativa, popular y feminista contra la violencia patriarcal/estatal en Colombia

Luisa Fernanda Muñoz-Rodríguez*

Enfrentar la política de la muerte, pandemia, crisis de gobernabilidad y terrorismo de Estado

La construcción de la memoria en Colombia ha estado marcada por la guerra y la violencia desde hace más de 70 años, un territorio en permanente disputa política y territorial, donde se ha configurado el control y el poder en cada región a partir del motor de la acumulación de tierras, la captación del poder político regional y el narcotráfico.

Recorrer los tejidos de la memoria colectiva y las tramas de la herida colonial en los territorios de Colombia da cuenta de una profunda y perdurable historia del despojo, de acumulación de tierras y segregación de comunidades de subsistencia. Desde el feminismo autónomo se ha denominado a este proceso como *la guerra contra la vida*, en el marco de un sistema patriarcal, colonial y capitalista de extracción y acumulación global, que ha generado en cada territorio las prácticas de crueldad más escabrosas de afectación-eliminación de los cuerpos- territorios como dispositivos de violencia estructural enmarcada en estos esquemas de acumulación (Icaza y Leyva, 2019).

La historia agraria en el país contiene las marcas de la territorialización a través del despojo y la violencia, las regiones han sido espacios de racialización del conflicto que ha afectado en primera medida a las poblaciones negras, indígenas, campesinas y populares.

El cuerpo de las mujeres ha sido utilizado en este contexto como botín de guerra y artefacto de acumulación de capital. La violencia contra las mujeres se ha convertido en el objetivo de la violencia paraestatal con el fin de desarticular y desintegrar el tejido comunitario en cada territorio, como lo menciona Rita Segato:

* Universidad Manuela Beltrán, Colombia.
luisafmr@gmail.com

Figura Nº1. S/T. **Fuente:** Puro Veneno

> En la acción paraestatal de estos grupos es todavía más crucial la necesidad de demostrar esa ausencia de límites en la ejecución de acciones crueles, ya que no se dispone de otros documentos o insignias que designen quién detenta la autoridad jurisdiccional. Por un lado, la truculencia es la única garantía del control sobre territorios y cuerpos, y de los cuerpos como territorios, y, por otro, la pedagogía de la crueldad es la estrategia de reproducción del sistema. Con la crueldad aplicada a cuerpos no guerreros, sobre todo, se aísla y se potencia la función propiamente expresiva de estos crímenes, función que, como he destacado en todos mis análisis anteriores, es inherente e indisociable en todos los tipos de violencia de género. (Segato, 2016, p.61)

En Colombia, los territorios geoestratégicos para el proyecto de acumulación de capital han sido los espacios de mayor afectación de violencia colonial y patriarcal. Esto explica el incremento de feminicidios y violencia sexual en el sector rural, así como evidencia el disciplinamiento de los cuerpos de las mujeres a través de dispositivos coloniales y capitalistas en los territorios para la expropiación y explotación, tal y como lo menciona Silvia Federici: "Una vez más, mucha de la violencia desplegada está dirigida contra las mujeres, porque, en la era del ordenador, la conquista del cuerpo femenino sigue siendo una precondición para la acumulación de trabajo y riqueza" (2004, p.87).

Pensar en el conflicto colombiano nos lleva a revisar las heridas de la historia nacional, las conexiones y vínculos entre diferentes actores que han configurado un pesado y espeso escenario de todo tipo de violencias y desigualdades en el país. Luego de más de 70 años de conflicto, en 2016 Colombia trataba de negociar con algunos de estos actores la configuración de la paz compleja que interpelaba adicionalmente a los grandes monopolios del poder en el país. La firma del acuerdo fue en su momento un espacio-tiempo de esperanza para pensar en la utopía de vivir en un país en paz. Este sueño, necesitaba de la voluntad política para el cumplimiento y sostenimiento del mismo, pero el producto de una larga y continua construcción de subjetividad violenta y moralista que estaba en contra del acuerdo de paz, más el abstencionismo en épocas de votaciones, sumado al fraude electoral, iniciaron en 2018 un recorrido fatídico para el proceso de paz.

Durante los últimos tres años del actual gobierno, la mutación del conflicto armado ha generado una sistemática vulneración de derechos a diferentes liderazgos comunitarios y territoriales (Human Rights

Watch, 2021). El mismo, ha producido la diversificación de actores en conflicto, el aumento de disidencias y múltiples problemáticas en lo que se ha denominado la reactivación del conflicto armado en el país. Ello ha llevado a una sistematicidad de la victimización de la población en ciertas zonas y territorios en contra de liderazgos sociales, ambientales y políticos.

«Aaaay! Yo aquí sentada
Y todo tan paraco
Tan sucio, tan verraco
Tan por debajo de la mesa
Quién invite a la cerveza
Le cuento este cuento largo
Largo como el cañón del río
Donde habitan los escorpiones»

Canción: La Sentada.
Composición y música: Isabel Ramírez Ocampo

La horrible noche en Colombia no termina: durante el último gobierno de Iván Duque, la población colombiana ha podido ver la radiografía de una estructura política que ha llevado a una crisis sistémica de desigualdad social y pobreza en la población. Según información del Departamento Administrativo Nacional de Estadística -DANE-, 3,6 millones de personas ingresaron a la condición de pobreza y 2,78 millones a la pobreza extrema (DANE, 2020).

La pandemia ha permitido visibilizar las profundas estructuras de desigualdad social y la violencia económica institucional en contra de las comunidades, luego de la aplicación de reformas tributarias que extienden cargas impositivas a la clase media vulnerable, afectando directamente a la población que en la actualidad se encuentra en condiciones de precarización. El 5 de abril del 2021 el ejecutivo radicó el proyecto de ley denominado "Ley de solidaridad"[1] que resultó en un rechazo generalizado por la ciudadanía en medio de un contexto tan complicado como el actual.

[1] El Ministerio de Hacienda como parte del ejecutivo nacional presentó ante el Congreso de la República el 5 de abril de 2021 el proyecto Ley de Solidaridad Sostenible que tenía como propósito financiar, en parte, el déficit fiscal producto de la corrupción y mala administración presupuestal en el país.

Es así que la población colombiana, ejerciendo su derecho a la libre manifestación, decidió salir a las calles el 28 de abril del 2021 para expresar su descontento en medio de una profunda crisis económica, en lo que se ha llamado el gran Paro Nacional de resistencia popular a las políticas de precarización de la población.

«Los collares de la reina (los pagamos nosotros)
La empleada que la peina (la pagamos nosotros)
El avión presidencial (lo pagamos nosotros)
El presidente y el general (nosotros)
La polarización del vidrio (nosotros)
El banco y el equilibrio (nosotros)
El salario del senado pagamos (lo pagamos nosotros)
El senador relaja'o pagamos (lo pagamos nosotros)
La campaña y la financiación (nosotros)
La vacuna y la conspiración (nosotros)»

Canción: Todo Regalado
Composición y música: Edson Velandia y Adriana Lizcano

El gobierno nacional decidió omitir el camino del diálogo con la población y ha generado un repliegue de violencia contra las comunidades. La ONG Temblores -junto a otras organizaciones y medios alternativos- ha dado seguimiento a las denuncias de violencia estatal en el país, a través de la plataforma Grita!. En su informe, se han constatado y publicado las cifras del terror: más de 1133 víctimas de violencia por parte de la policía, 43 víctimas de violencia homicida presuntamente por parte de la policía (se está realizando el seguimiento y verificación de estos casos), 1445 detenciones arbitrarias, 48 intervenciones violentas por parte de la fuerza pública, 47 víctimas de agresión en sus ojos, 175 casos de disparo por parte de la policía nacional, 22 víctimas de violencia sexual por parte de la policía (Temblores ONG, 2021). Estas terribles cifras cada día van en aumento.

Figura Nº2. S/T. **Fuente:** Puro Veneno

Las prácticas de violencia institucional contra la población, en articulación con grupos armados irregulares e ilegales, han sido develadas en el actual contexto. Las mismas prácticas de crueldad y violencia que durante años impactaron en los territorios rurales del país, ahora se evidencian en las ciudades.

«En este infierno enseñan religión,
educación no es laica, es católica y mastica desde el interior,
gente de bien con foto en la Hacienda Nápoles,
vas a recoger café y terminas con las botas al revés.»

Canción: Alcolirykoz - La caza de Nariño
(con Junior Zamora) Prod. El Arkeólogo

Adicionalmente, sumado a este complejo y trágico contexto, otra forma de violencia consolidada en articulación con élites políticas y económicas ha sido la violencia mediática, la desinformación, el simulacro y la manipulación de la información emitida por los medios masivos quienes han jugado un papel muy importante en la configuración y manipulación de la opinión pública, perjudicando de manera directa la pluralidad in-

formativa, la veracidad y el derecho a la información y la comunicación. Todo ello conlleva una afectación directa a la democracia.

Medios masivos, violencia mediática y políticas de invisibilización

La maquinaria de los *mass media* posee una estructura directamente relacionada con el poder, cumple con la mayor necesidad de este renovado mundo globalizado: la información. Los *mass media* pueden ser, según su cobertura y poder persuasivo, un arma de doble filo: el poder de la propaganda y su vinculación con la cultura nacional definen agendas, crean consensos y marcan posturas frente a la situación concreta en el país.

El estudio denominado *Orden global de la información* (Bradshaw & Howard, 2019), plantea cómo efectivamente existe una profundización de la manipulación informativa, teniendo en cuenta la poca independencia que existe entre los medios de comunicación de masas, las estructuras políticas gubernamentales y los grupos económicos; la información producida por estos medios, con mínimo posicionamiento crítico, produce noticias y columnas de "opinión" como mercancías dispuestas a los intereses de los grupos empresariales del sector privado, tal y como lo menciona un estudio sobre la economía política de los medios:

> Los medios de comunicación masivos juegan un rol determinante en la producción de contenidos simbólicos, pero también ocupan un lugar central en la estructura socioeconómica mundial, tanto por el volumen de capital movilizado por el sistema, como por ser el principal vector de articulación del consumo en un volumen y ritmo de crecimiento indispensables para el funcionamiento del capitalismo informacional contemporáneo (Sel, 2010, p. 10).

El informe de Bradshaw & Howard (2019) analiza las diferentes variables que intervienen en la elevada manipulación informativa y la baja interdependencia entre los medios y redes de producción de información.

El estudio refleja cómo la propaganda informacional gestada y controlada por algunos medios masivos, tiene tres objetivos principales: opresión, desacreditación y acallamiento. En este marco, Colombia ocupa el lugar número 15 dentro de un universo de 70 países analizados, es decir que se presenta como uno de los que ostenta mayor manipulación mediática.

Figura Nº3. S/T. **Fuente:** Toxicómano

El estudio presenta de qué manera se gestiona la utilización de medios y redes sociales de información como herramientas para la difusión de propaganda perteneciente a un partido político, ataque a opositores políticos, generación de polarización y desacreditación de fuentes críticas. El impacto negativo que este tipo de prácticas genera en los espacios demo-

críticos son preocupantes; en primer lugar, la incidencia de la concentración de los medios por grupos de poder afecta directamente el grado de objetividad de la producción mediática; en segundo lugar, esta producción de información alineada políticamente genera en el público un alto grado de desinformación; y, en tercer lugar, la desinformación difundida y repetida sistemáticamente por diferentes medios (en clave de un análisis de medios y efectos) configura en la población un posicionamiento confeccionado mediáticamente, desprovisto de veracidad, análisis del contexto y despolitización, sin bases argumentativas, pensamiento crítico o histórico. En Colombia hablar, debatir o construir dialógicamente posiciones argumentativas frente a nuestra realidad es un reto constante.

Ahora bien, frente al primer punto mencionado anteriormente, sobre el nivel e influencia de la concentración de medios en el país, el proyecto Monitoreo de la Propiedad de Medios (MOM) diseñado por la Federación Colombiana de Periodistas y Reporteros sin fronteras (2015) ha realizado un seguimiento frente a la propiedad y concentración de medios de comunicación e información. Este seguimiento demuestra que en el país, tres grupos empresariales concentran el 57% de medios de comunicación, estas organizaciones son: Organización Luis Carlos Sarmiento Angulo, Organización Carlos Ardila Lule y Grupo Empresarial Santo Domingo Valorem.

Figura Nº 4. Título: Grupo Luis Carlos Sarmiento Angulo.
Fuente: Monitoreo de Medios

Figura Nº 5. Título: Organización Ardila Lule.
Fuente: Monitoreo de Medios

Figura Nº 6. Título: Grupo Empresarial Santo Domingo.
Fuente: Monitoreo de Medios

El estudio de Monitoreo de Medios analizó la interrelación entre los altos niveles de concentración de medios por pocos grupos económicos y la afectación al pluralismo informativo, la concentración de audiencias y la independencia en la generación de información (Federación Colombiana de Periodistas y Reporteros sin fronteras, 2015).

Es importante mencionar que una parte de estos conglomerados y organizaciones empresariales participaron activamente en la financiación de la campaña del actual presidente Iván Duque, según informaron las organizaciones Transparencia Colombia, Misión Observación Electoral y DeJusticia que han realizado el respectivo seguimiento de esta financiación hasta la fecha (Corporación Transparencia por Colombia, 2020).

La producción de información por parte de estos medios privados, ha tenido efectos negativos en la pluralidad informativa en el país y en la difusión de información verídica de lo que ocurre actualmente en el contexto nacional. La manufactura del consenso emitida por estas empresas del periodismo, ha estado dirigida a invisibilizar la realidad social y ha intentado deslegitimar los procesos de manifestación ciudadana. Durante el último periodo del actual gobierno, ha existido una sistemática invisibilización de las condiciones de crisis política, económica y social en las cuales se encuentra el país. La agenda mediática, a partir del 2020, estuvo concentrada en emitir noticias relacionadas con el escenario pandémico mundial e invisibilizó las diferentes problemáticas que desde el 2018 han atravesado el escenario actual en Colombia: crisis humanitaria, corrupción política, impunidad, asesinatos a líderes sociales y comunitarios, persecución a firmantes de paz, violencia policial entre otras.

Luego del 28 de abril, fecha del inicio de los procesos de manifestación popular en el país, algunos medios masivos procedieron a desinformar a la audiencia, emitiendo noticias manipuladas y sesgadas, deslegitimando las manifestaciones, realizaron señalamientos y estereotipación de las personas que estaban en las calles, emitieron imágenes que las relacionaban con vandalismo, entre otras.

"Hay una deuda pendiente
Con toda nuestra gente
Que tendrán que pagar
Ustedes presidentes
Fascistas asesinos
Conozco sus pecados
La indolencia también se cuenta
Cómo un crimen de Estado"

Canción: Hay Una Deuda Pendiente.
Artista: Diana Avella featuring Raymzter & DJ Luigi

Durante el proceso de Paro Nacional los medios privados de comunicación no mostraban la realidad de los actos de terrorismo de Estado que se presentaban en las calles de Colombia, la expresión "enfrentamientos" daba a entender la lógica de manipulación, enfatizaban en las profundas consecuencias económicas que generaba el paro para la población. La censura mediática no se hizo esperar, afortunadamente en medio de toda esta desinformación, el posicionamiento crítico de los medios alternativos y populares de comunicación y su presencia territorial en las calles, permitieron que en el último y actual estallido social en Colombia existiera un seguimiento permanente de la ciudadanía a través de redes sociales. Esta multiplicación de fuerzas en las calles y en las redes, facilitaron que la sociedad colombiana pudiera ver e informarse de lo que estaba ocurriendo en tiempo real, y denunciar públicamente a toda la comunidad internacional la violencia de Estado que se estaba viviendo en el país.

Armando la alharaca, el derecho a la información y a la organización comunicativa popular y feminista

Los movimientos y colectivos de resistencia popular y comunitaria, han consolidado, en sus estructuras y acciones de base, la importancia de la comunicación de la organización. La apuesta es a expresar el quehacer de la comunidad desde sus propias lógicas, lenguajes, sentidos y existencias, tanto para el dinamismo de la organización, así como para la autoprotección de las comunidades que se enfrentan día a día a la violencia, victimización y estigmatización de los movimientos sociales en cada uno de las regiones donde existen problemáticas profundas de violación sistemática de Derechos Humanos, control y monopolio de territorios, así como falta de garantías en el ejercicio de la participación política.

En Colombia, una de las variables de análisis del conflicto armado da cuenta de la fragmentación del Estado y su inexistencia en las regiones. Este vacío de poder instaura, en efecto, lógicas de invisibilización de los procesos y contingencias que tienen que sobrellevar las comunidades en los territorios, alejadas de cualquier tipo de protección del Estado. Es así que, para las comunidades, recuperar espacios de comunicación ha sido una estrategia fundamental tanto para la visibilización de sus procesos como para la formación y educación de las personas.

En este marco, la comunicación popular, alternativa y comunitaria en el país ha sido un motor para la difusión de los procesos autónomos y regionales, que ha permitido la constante vigilancia y protección de los derechos humanos, ha fortalecido la defensa de los territorios y la vida digna y ha impulsado la implementación de pedagogías feministas que den cuenta de la importancia del trabajo colectivo e individual en la prevención y erradicación de violencias basadas en género (Trochando Sin Fronteras y Organización comunicadores populares, 2020).

Frente a la difusión de los procesos de autonomía y autogestión en las comunidades, los medios alternativos dan cuenta de su estar allí, en el sitio donde surge la información. El conocimiento de los procesos locales, genera efectos en la manera en la cual se narra: la forma de emisión del mensaje, lo que se informa, los significados y sentidos con los que se construye la comunicación, contienen la intención de seguir fortaleciendo el entramado comunitario, desde lo que se ha denominado por los mismos medios alternativos como "organizar la comunicación para comunicar la organización".

De allí surge la importancia de la re-apropiación del derecho a la información libre y autónoma, a la reivindicación del derecho a producir nuestra propia lógica de información, desde un enfoque contrahegemónico, donde los contenidos tengan la potencia de transformación, bajo miradas plurales y críticas sobre las diferentes realidades que en cada una de las comunidades se están viviendo. El fortalecimiento del desarrollo de la comunicación situada y de lenguajes propios se configuran tanto como una de las formas de democratizar la comunicación, así como una de las herramientas de resistencia informativa que ha tomado mayor impulso en los últimos años con el ingreso de las redes sociales. Esta reapropiación del derecho a la comunicación genera un posicionamiento crítico general frente a la crisis de la verdad en un contexto post fáctico como el actual.

De igual forma, los procesos de comunicación gestados desde las propias organizaciones, tienen como fin primordial el desarrollo de líneas de educación popular que permiten el fortalecimiento de los procesos al interior de la organización y la incidencia en la politización dentro de las comunidades, lo que posibilita en últimas el sostenimiento y enraizamiento de las lógicas comunitarias permitiendo, además, que en estas líneas toda la comunidad pueda ser concebida como productora y gestora de información, hablar por sí misma, de sí misma. En algunas experiencias terri-

toriales, por ejemplo, la existencia de escuelas populares de comunicación ha sido una estrategia que vincula todos los ejes que hemos mencionado hasta el momento: aprendizaje, fortalecimiento del tejido comunitario, visibilización de violencias, defensa de derechos, entre otras.

Adicionalmente, los medios de comunicación alternativa y popular dan cuenta de la participación y reivindicación del movimiento de mujeres al interior de las comunidades, la configuración del tejido comunitario y las acciones de comunalidad están directamente relacionadas con la participación-acción de las mujeres al interior de los territorios. Es así que muchos de los medios alternativos han sido creados desde los movimientos de mujeres y han implementado estrategias propias de las pedagogías feministas como una apuesta para impactar e incidir en la erradicación y prevención de violencias de género al interior de las comunidades. Así, han desarrollado procesos de formación, educación, acompañamiento y denuncia en casos de violencia de género; algunos de los medios que están trabajando en este sentido son: la Colectiva de comunicación Me dicen la negra, La Femina Direkta, La Partida Feminista, Ojo Semilla, Mujeres de mi Barrio, La Voz de la Mujer y la Ciudad en Voz de Mujeres, entre otros.

Figura N°7. Título: La Femina Direkta.
Fuente: sitio web La Femina Direkta

> *La fémina Direkta es espacio de construcción de comunidad a través de la creación audiovisual y comunicativa feminista. Es una experimentación en la búsqueda de un lenguaje decolonizado y libre de neoliberalismo, que nos permita recuperar nuestra imagen y fortalecer nuestra voz, contando historias en ritmo de mujer. Nuestro objetivo es visibilizar las apuestas de lucha en torno a las discusiones de género, a través de un lenguaje transgresor, que contribuya a tejer redes de apoyo para fortalecer la sororidad y la decolonización del pensamiento, que conduzcan a una sociedad despatriarcalizada.*
>
> La Femina Direkta

Estos medios han incorporado un enfoque feminista que permite informar lo que sucede en los territorios y fortalece el proceso organizativo, pero, lo más importante, permite generar una apuesta de consolidación de una comunicación con visión de género, que impacta en las lógicas comunitarias y territoriales. Así como lo plantea la Red colombiana de periodistas con visión de género (2011), los medios de comunicación deben apostar al cambio de perspectiva en equidad, teniendo en cuenta algunos puntos fundamentales:

- *Frente al objetivo de la noticia o el mensaje emitido*, debe existir un apuesta por la formación de audiencias. La noticia o mensaje debe dar cuenta de una información práctica que permita analizar y hacer una posible crítica del fenómeno que se está comunicando y que contribuye a la equidad de género en los territorios.

- *Análisis del público y audiencia*, en este caso, los medios de comunicación feminista y popular reinvindican el lugar y el papel histórico de las mujeres en la transformación del campo social, cuentan y narran sus historias como sujetas históricas del cambio y la resistencia.

- *Análisis de construcción del mensaje*, en este punto, los medios de comunicación feminista y popular, profundizan en la inclusión de mensajes de mujeres y voces minoritarias, aportando a las temáticas sobre equidad de género que sean importantes para la comunidad desde un lenguaje inclusivo. ¿Quiénes construyen estos mensajes? las mismas organizaciones de mujeres, profundizando en la importancia de la producción propia de la comunicación, la autonomía comunicativa.

• *Análisis de la distribución del mensaje*, al concebir una comunicación feminista, el analisis de distribución pasa por la comprensión de los tiempos, espacios y habitancias de las mujeres y población en los territorios.

• *Evaluar el impacto, el estudio de recepción*, los medios populares se concentran de manera especial en este aspecto, se permiten revisar constantemente la interrelación de las comunidades y organizaciones con el medio. El mensaje ¿fue visto, leído y escuchado? ¿Cuál es el impacto? ¿Tiene este tema impacto diferente en hombres y mujeres? ¿Afecta este tema la igualdad de derechos y oportunidades entre hombres y mujeres? ¿Provocó debate público? ¿El debate permitió avanzar en la claridad de la información relativa a los derechos de las mujeres? (p.18)

Para las colectivas de comunicación feminista, la apuesta por la reinvindicación de una comunicación popular con perspectiva de género pasa por la construcción de otras formas de narrar el mundo a partir de la reinvindicación de un discurso que cuente las historias del barrio, pero también recupere los relatos de las mujeres, sus luchas diarias y cotidianas, sus resistencias. El campo de la autorepresentación dentro del abordaje de comunicación feminista es fundamental pues, la voz que narra, explora el universo histórico de cada una de las mujeres que participan, que luchan y re-existen en cada territorio.

El carácter de autonomía y soberania de la imagen es fundamental, La Femina Direkta colectiva de comunicación feminista y popular, por ejemplo, ha desarrollado todo un proceso de vinculación de ensayos visuales construídos colectivamente a partir de rupturas con la matriz hegemónica de la imagen. Esto ha posibilitado la creación de ciclos de cine comunitario donde la comunidad se auto-representa, aprende sobre la interacción y creación de imágenes y se conecta con mayor profundidad en la reivindicación de sus historias.

Frente a las políticas de invisibilización mediática, los medios de comunicación feministas y populares fortalecen los lazos y redes de acción colectiva y comunicativa para denunciar la violencia estructural en contra de las mujeres y comunidades diversas, en cada uno de los territorios. La acción comunicativa feminista ha permitido igualmente ser una red de visibilidad del movimiento feminista, una inmensa fuerza exponencial del

movimiento feminista en Colombia que cada día se fortalece en interconexión con los movimientos comunitarios territoriales indigenas, afros, campesinos y populares, consolidadndo una agenda de comunicación colectiva, popular y feminista.

De igual forma, al romper con la violencia mediática y las politicas de invisiblización de las realidades violentas que ocurren en los territorios, ejercer el derecho a la libre información, a la democratización de la comunicación y al ejercicio de una prensa libre, han sido formas de activismo y resistencia política de las comunidades contra el terrorismo de Estado en estos tiempos tan complicados. La acción de comunicar e informar lo que estaba sucediendo en los territorios encendió las alarmas humanitarias internacionales, despertó a las ciudadanías adormecidas y creyentes del funcionamiento del Estado democrático, informó a la población en general lo que estaba sucediendo en el país y extendió la importancia de la movilización popular y ciudadana como resistencia a la crisis de gobernabilidad actual.

Armar la alharaca[2] da cuenta de la potencia de las voces unidas desde las comunidades, narrando desde los propios territorios lo que ocurre, ejerciendo el derecho a la comunicación y, sobre todo, comunicando colectivamente, por y para la propia ciudadanía.

Las juventudes han tomado las calles, los medios y las redes en Colombia; el actual estallido nacional ha sido un espacio de transformación y ruptura con los discursos y estamentos de poder. Desde el 2018, el movimiento estudiantil ha extendido y multiplicado la potencia de reivindicación de derechos en educación, los movimientos populares, indígenas, cimarrones y campesinos han consolidado las redes de transformación y resistencia frente al modelo desarrollista extractivista, defendiendo la vida en los territorios. El movimiento feminista consolida el rugir de resistencia por la defensa de nuestras cuerpas y la vida en los territorios igualmente. Se consolida el entramado de resistencia social, las fugas, la potente molecularidad de los procesos populares, la solidaridad entre los pueblos, el apoyo mutuo, el cuidado y la solidaridad de la gente, de las maravillosas personas que habitan este territorio.

[2] **Alharaca:** poner en movimiento la voz, el cuerpo, lo común, hacer el llamado hacia les otres, armar el tejido.

Figura Nº8. Título: Monumento a la Resistencia.
Fuente: Comunidad jóvenes artistas Cali Colombia

«Soy un hijo de la tierra y como un colibrí
Ando volando y buscando (...)
represento la montaña donde crecí
chupando caña mientras sembraba
el frijol y el maíz
el arte para mí es la única armadura
para gritar resistencia en medio de la injusticia»

Canción: Resistencia.
Artista: Jhon Jota

A manera de conclusión

En el contexto nacional actual en Colombia, los medios alternativos lograron llenar el vacío informacional que durante décadas han dejado las empresas de periodismo en el país. El actuar de los medios comunitarios y de la ciudadanía en la generación y réplica de lo que ha estado sucediendo, permitió transmitir la sensibilidad y el reconocimiento de la verdad como herramienta para la libertad y la autonomía democrática. Ahora, las ciudadanías encuentran en los medios alternativos a agentes de comunicación crítica y veraz. Estamos frente al inicio de una posible crisis de la institución mediática tradicional, en donde se está notando que, durante mucho tiempo, los medios privados de comunicación expusieron simulacros ofertados como mercancías pagadas por las élites políticas y económicas.

Según Somos Enlace (2021), los retos frente a esta nueva coyuntura de oportunidad que está permitiendo el fortalecimiento de los medios alternativos con el apoyo de las audiencias, tienen que ver con la ampliación y el refuerzo de los análisis y debates sobre lo que está sucediendo en el país. Es necesaria la exploración crítica y analítica del contexto, desde el escenario político, económico y social; de igual forma, es fundamental generar y difundir agendas propias y autónomas que se distancien de aquellas propuestas por las empresas de periodismo.

Adicionalmente, es fundamental la exploración y reivindicación de propuestas colectivas y posibles miradas alternativas a la crisis actual, se deben discutir abierta y colectivamente qué posibilidades emergentes y comunitarias tenemos para hacerle frente a esta crisis. Por último, los

medios alternativos y populares deben seguir alimentando los lazos y conexiones con las audiencias, colectivizar y vincular a la ciudadanía dentro de estos procesos de comunicación e información, lo que permitirá la consolidación no solo de redes de información y comunicación, sino adicionalmente el fortalecimiento de redes de cuidado colectivo frente al terrorismo estatal.

Desde la comunicación feminista, la apuesta por la despatriarcalización y decolonización de la comunciación, las organizaciones y los territorios, está enmarcada de manera transversal con la reinvindicación de la lucha del movimiento de mujeres en el país, donde estas luchas sean narradas en primera persona rompiendo con la estructura comunicativa de hablar por otres. En los territorios todes tenemos voz, fuerte, potente, libre y gritamos muy fuerte por la libertad, la vida y la dignidad.

¡El pueblo no se rinde carajo!

Bibliografía

Bradshaw, S., & Howard., P. N. (2019). *El orden global de la desinformación.* Universidad de Oxford. Disponible en: http://www.apoyocomunicacion.com/repositorio/boletin/periodistas/2019/Orden-Global-OXFORD.pdf

Corporación Transparencia por Colombia. (2020). Transparencia por Colombia. Disponible en: https://transparenciacolombia.org.co/

DANE. (2020, 12 21). *Pobreza monetaria e internacional.* Departamento Administrativo Nacional de Estadística -DANE. Disponible en: https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/pobreza-y-condiciones-de-vida/pobreza-y-desigualdad

Federación Colombiana de Periodistas y Reporteros sin fronteras. (2015). *Monitoreo de la Propiedad de Medios MOM.* Monitoreo de Medios. Disponible en: http://www.monitoreodemedios.co/

Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Human Rights Watch. (2021). *Informe Colombia DD HH.* Human Rights Watch. Disponible en: https://www.hrw.org/es/world-report/2021/country-chapters/377396

Icaza Garza, R., y Leyva Solano, X. (Coord). (2019). *En Tiempos de Muerte: Cuerpos, Rebeldías, Resistencias.* Cooperativa editorial Retos y Clacso. México - Buenos Aires.

La Femina Direkta comunicación alternativa y feminista Disponible en: Red colombiana de periodistas con visión de género (2011). *Otras miradas para construir, comunicar y analizar la información.* Bogotá. Disponible en: https://colombia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Cartilla-red-periodistas-web%20%281%29.pdf

Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres.* Madrid. Traficantes de sueños

Sel, S. (Ed.). (2010). *Políticas de comunicación en el capitalismo contemporáneo* (1a ed.). CLACSO. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20120416043155/pcomun.pdf

Somos Enlace. (2021, 05 25). *Medios alternativos: ¿Una respuesta a la censura en el Paro Nacional?* Periódico El Morichal. Disponible en: https://www.facebook.com/PeriodicoElMorichal/videos/medios-alternativos-una-respuesta-a-la-censura-en-el-paro-nacional/168308645141436/?__so__=permalink&__rv__=related_videos

Temblores ONG. (2021, mayo 28). *Comunicado a la opinión pública y la comunidad internacional sobre los hechos de violencia policial.* Temblores.org. Disponible en: https://www.temblores.org/comunicados

Trochando Sin Fronteras & Organización comunicadores populares. (2020, 07 06). Foro de comunicación y resistencias.

Capítulo 3:
La universidad como territorio

La(s) universidad(es) como territorio(s) de disputas feminista(s)

Andrea A. Benavidez*
Valeria B. Gili Diez*

El territorio universitario, vinculaciones posibles

Nuestro tiempo se encuentra signado por el tratamiento de las desigualdades producidas en función de las relaciones de género en la Educación Superior, entre otras instancias de debate. Es cierto que el proceso no es lineal ni homogéneo, en cada universidad se dan espacios para poner en diálogo y tensión esta problemática que conforma una preocupación de agenda nacional e internacional. Por su centralidad en la configuración de las sociedades contemporáneas, la Educación Superior aborda los cambios sociales desde una posición epistemológica que requiere revisiones profundas, que permitan objetivar las relaciones de desigualdad inscriptas al interior de las universidad nacionales. En este sentido, abordar a la universidad en tanto territorio, permite poner de manifiesto las tensiones que subyacen al problematizar las tramas de interacción desde esas conceptualizaciones en clave feminista. Como sostiene Graciela Morgade (2018) las universidades funcionan con dos lógicas centrífugas; por un lado, como una caja de resonancia de las problemáticas de las sociedades contemporáneas y, por otro, como reproductoras del patriarcado.

No podemos desconocer que, en este contexto, el Estado y las instituciones de la sociedad civil juegan un papel relevante, manifestando tramas complejas en su interior. Acordamos con Claudia Anzorena (2017) cuando explica que los estudios sobre las políticas públicas, las organizaciones, la planificación social y la intervención estatal, se centran mayormente en cuestiones socioeconómicas o de clase (pobreza, desigualdad, producción, consumo, seguridad, entre otras) y el sexo/género se toma como

* Universidad Nacional de San Juan.
andreabenavidez@unsj-cuim.edu.ar

* Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales y Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Juan.
valeriagili@unsj-cuim.edu.ar

una variable demográfica, secundaria o que afecta sólo a una parte de la población. Es decir que no se consideran a las relaciones de género como inherentes a la acción estatal, como un elemento que organiza la intervención misma del Estado como proceso. Estas características se encuentran presentes en diversos grados, de manera transversal, en los espacios laborales, de salud, educativos, gubernamentales, de esparcimiento y otros. Forman parte del sistema cultural vigente que, en muchos casos, reproducen las lógicas clásicas sustentadas por el patriarcado -hegemónico y occidental- con el que se han venido constituyendo los espacios sociales tanto públicos como privados.

En lo que concierne a las universidades del sistema público argentino, encontramos que el tratamiento integral de las problemáticas relativas al género conforma una deuda histórica que implica –al menos- revisar las bases que fraguaron la Educación Superior tal como hoy la conocemos (Medina y Tommasino, 2018). En este sentido, es imposible evadir la potencia de la Reforma Universitaria de 1918, como hito simbólico de las múltiples luchas que forjaron la educación pública superior en Argentina. Sin embargo, como explica Rinesi (2018): "Hay un campo en el que la promesa igualitarista de la Reforma del 18 tiene todavía un largo camino para recorrer, y es el de las relaciones entre los géneros en nuestras instituciones" (p.2). Tomando el señalamiento del autor podemos inferir que, al leer el Manifiesto Liminar (1918) que comienza sosteniendo: "Hombres de una república libre, acabamos de romper la última cadena que en pleno siglo XX nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica" (p.5), se pone en evidencia que los reformistas de aquel entonces no contemplaron la posibilidad de pensar a las mujeres y diversidades que convivieron en la universidad pública. Junto con ello, la Ley 24.521 de Educación Superior (LES) sancionada en 1995 en Argentina refleja una continuidad problemática en tanto tampoco se ocupa de las relaciones de género en el sistema universitario.

Estos antecedentes con vigencia actual convocan a revisar los discursos y leyes que enmarcan las posibilidades concretas, a la hora de que las personas que ocupan puestos de poder instrumenten políticas educativas con perspectiva de género, habilitando así prácticas pedagógicas en esta misma dirección. Esta necesidad de una política educativa que aglutine las diversas voluntades se expresa no únicamente en la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ) –de la que formamos parte-, sino que constituye el

reflejo de la situación de la Educación Superior a nivel nacional. Como consecuencia, se fomentan decisiones sin un eje vertebrador común, tal es el caso de la Universidad de Buenos Aires (UBA), institución que en el año 2017 lanzaba el primer seminario virtual de formación docente en género o la paridad en la conformación de sus órganos directivos y superior. También es el caso de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), la cual adhirió a la "Ley Micaela", por citar algunas experiencias de voluntades inconexas que sientan precedentes positivos –aunque no suficientes- en materia de género y Educación Superior.

En el informe "Mujeres en el sistema universitario argentino. 2019-2020" realizado por la Secretaría de Políticas Universitarias (SPU) de la Nación, se explicita que

> En cuanto a los recursos humanos de las universidades nacionales, vale destacar que existe paridad de género entre los cargos docentes y no docentes. Sin embargo, dicha paridad se desajusta cuando se analiza la distribución según cargos y género de autoridades superiores, donde las mujeres representan el 42,8%. Además, se debe prestar especial atención al hecho de que a medida que se incrementa la jerarquía del cargo, disminuye la participación de las mujeres. (2020, p.4)

En clave de pensar la Sociología de las Ausencias y de las Emergencias (De Sousa Santos, 2006) entendemos que la política institucional y la política educativa con perspectiva de género se construyen por capas, componiendo una lógica compleja que pone sobre la mesa las relaciones de poder al interior de las universidades. En la actualidad, en el ámbito de las políticas públicas, la institucionalización y transversalización de la perspectiva de género representan una herramienta estratégica para la equidad. Un ejemplo concreto son los Objetivos de Desarrollo Sostenible que, más allá de las controversias, representa la intencionalidad –siempre política- de las Naciones Unidas para atender a través de los objetivos 4, 5 y 10 las problemáticas a las que aquí estamos haciendo referencia.

Desde nuestro posicionamiento, entendemos que el tratamiento de las relaciones sexo–genéricas requieren –de manera urgente- un trabajo sostenido de intercambio de voces presentes en las universidades argentinas, como puntapié para acercarnos a la construcción de pluralidades necesarias que integran a la universidad como un territorio. En este sentido, comprendemos el territorio como espacio de vida y proyecto político

(Santos, 1996; Porto Goncalves, 2009), lo que apunta a romper con una de las tantas dualidades que sostienen al pensamiento científico, blanco, patriarcal y colonial. Esta última enunciación hegemónica entiende a la universidad por fuera de las relaciones sociales de su tiempo. Sin embargo, la universidad es sociedad.

Senti-pensar la universidad como territorio, implica colocar la dimensión de las relaciones sociales y de poder en el centro del debate, atendiendo a la multidimensionalidad en la forma de abordaje (Altschuler, 2013). En esta dirección, nos parecen significativos los aportes de Raffestin (1993) en tanto nos permiten pensar el territorio desde su perspectiva semiológica, es decir, considerando los aspectos simbólicos. También, la actualización de estos debates a partir de los aportes que desde la geografía brasileña se proponen, nos conduce, de la mano de Lopes de Souza (2001), a una franca oposición con la idea homogénea de territorio, el que entendemos como "un espacio definido y delimitado por y a partir de relaciones de poder" (p. 78), es decir, como un:

> [...] campo de fuerzas, una tela o red de relaciones sociales que, a la par de su complejidad interna, define, al mismo tiempo, un límite, una alteridad: la diferencia entre "nosotros" (el grupo, los miembros de la colectividad o "comunidad", los *insiders*) y los "otros" (los de afuera, los extraños, los *outsiders*). (p.86)

Entonces, ¿cómo se configura la universidad como territorio? Un posible sendero de exploración conceptual nos lleva a cuestionar un primer límite constitutivo y hegemónico que propaga el ideario de una universidad de sabios y una comunidad de ignorantes. A partir de estas interpelaciones que actualizan el debate clásico entre doxa y episteme, es posible re-pensar la universidad como un territorio en sí mismo, en el que cohabitan sujetxs que se relacionan diferencialmente en función a la cuota de poder que poseen y pugnan por establecer criterios legítimos tendientes a la territorialización de sus prácticas y discursos.

Volver a la metáfora, "pisar el territorio"

El giro epistemológico que los movimientos feministas han aportado abrió una nueva senda para pensar las condiciones de producción del conocimiento en relación con las universidades. La tierra que pisamos y las

consecuencias de las acciones que emprendemos, atravesaron las epistemes a partir de rechazar la idea de neutralidad científica en relación a la naturaleza (Alimonda, 2011). La presencia creciente de mujeres universitarias muestra cambios profundos en las formas de pensar en el conocimiento como en los territorios. Se visibilizan experiencias en diversos ámbitos que en el trabajo pedagógico muestran continuidades.

En el 2016 sesionó la III Jornada Nacional de Ecología Política donde Claudia Korol profundizó en los saberes provenientes del ecofeminismo. *Cuerpos y territorios. Las mujeres en la defensa de la vida diversa y de la libertad* (Korol, 2017) fue el nombre de esa memorable conferencia de cierre que dejó una conversa abierta. Esa clausura que abre al diálogo en clave de territorios de disputa hace pensar en los otros modos de hacer universidades. Las líneas que unen los debates en torno a ecofeminismo, género y ecología interpelan el sentido sobre el que se proyecta el conocimiento académico en clave de las nuevas pedagogías que son necesarias trabajar.

Conviven de forma tensa las tradiciones académicas con marcas conservadoras y patriarcales y los nuevos modos de pensar el conocimiento universitario. En ese sentido, la construcción de epistemes adversas (Benavidez, 2018) resulta una posición fuerte de discursos contrahegemónicos que interpelan a los espacios académicos. Esa tierra vista por el mercader nos ha legado una visión de *descubrimiento* propia de la lógica expansionista eurocéntrica. No es la misma tierra evocada por Claudia Korol para dar cierre a unos días en los que las discusiones sobre los conflictos territoriales, tramas de resistencia y presencia de mujeres y diversidades en lugares de coyuntura política, fueron el foco de análisis. Luego de la irrupción del movimiento feminista en el campo académico, en consonancia con los enfoques latinomaericanistas, es la misma caracterización epistemológica de contexto de descubrimiento la que se agrieta porque deja ver la relación de poder entre conocimiento y la conceptualización que los configura. En esta clave de interpelación es que nos encontramos indagando en los múltiples sentidos de la universidad como territorio; nos referimos a las prácticas colonizadoras y patriarcales que los feminismos disputan en ellas.

Tensiones entre lo pedagógico y lo epistemológico

Los diálogos académicos que vinculan las contribuciones de saberes en torno a lo pedagógico y las formas de producción y reproducción de conocimiento, reclaman la convergencia de cambios paradigmáticos en la educación universitaria (Galoviche, Bonavitta, Benavidez, 2020). En este marco, la demanda para la transversalidad de contenidos de género en los diseños curriculares interpela al canon que configura los saberes disciplinares. Las tensiones son complejas y las consecuencias enormes. Se trata nada menos de qué tipo de conocimiento circula en las aulas. Los cambios sociales que vienen siendo producidos por los movimientos feministas han disputado el lugar en las calles y ahora de manera inevitable lo hacen en las aulas. Las prácticas pedagógicas reciben el impacto, por una parte, del lado de las nuevas tecnologías y, por otra, de los aportes del feminismo. En esa disyuntiva se cuestionan de manera sostenida la función social que cumple el conocimiento y las universidades como legitimadoras de esas prácticas. El proceso en el que actualmente nos encontramos no es menor, ni tampoco puede ser soslayado ya que la atención de las mujeres y disidencias en la academia sobre las prácticas patriarcales se focalizan de manera insistente en lo que ya no puede ser admitido como válido.

Las prácticas pedagógicas están siendo observadas de manera profunda y no es para menos. Las pedagogías feministas convocan dimensiones que históricamente han resultado excluidas de los claustros y en ello quizás reside también su resistencia. Esas líneas de confluencia cuestionan el androcentrismo e instan a revisar la bibliografía donde autores canónicos, la mayoría varones, han configurado temas y problemas de conocimiento. También, problematizan los modos de ejercicio de poder en las aulas y las prácticas pedagógicas que reproducen relaciones verticales. Éstas no reconocen los aportes culturales diversos y se ubican de manera incómoda en las aulas (Walsh y Rodrigues, 2021).

Estas hibridaciones llevan a líneas más profundas de análisis porque, al descentralizar la producción y circulación del conocimiento de actividades mentales de manera exclusiva para incorporar les cuerpos de docentes-estudiantes, resulta ineludible la revisión de la praxis epistemológica. No es ya el saber hegemónico y canónico el que ocupa el centro del conocimiento sino las propias condiciones de producción. De la misma manera, las consecuencias no deseadas que conlleva una ciencia descen-

trada de la vida, confrontan a los modelos educativos desde las lógicas del sentido (Díaz, 2010).

Desigualdades y liderazgos en la Educación Superior: El caso de la Universidad Nacional de San Juan

En este marco, problematizamos la existencia de prácticas colonizadoras y patriarcales que los feminismos disputan en la UNSJ, al reconocer desigualdades de género en el acceso a la gestión, los estilos de liderazgo y las tareas desempeñadas por quienes se encuentran en cargos directivos. Es claro que esta desigualdad no es siempre percibida, lo que resulta muy preocupante al no ser advertida -en algunas ocasiones- por quienes se encuentran en cargos de gestión.

Cuando indagamos en la percepción de los/as encuestados/as respecto de las desigualdades de acceso y permanencia en la gestión, observamos que para el 65% de los hombres no existen desigualdades de género para acceder a los principales cargos en la universidad. En el mismo sentido, el 48% de las mujeres afirmaban que no existen tales desigualdades. Si bien en la distribución total de cargos hay más mujeres que varones, los datos recolectados nos permitieron evidenciar que los puestos de mayor jerarquía están ocupados mayoritariamente por varones, mientras que la proporción de mujeres aumenta en los cargos de menor rango (Benavidez et al, 2018).

En la UNSJ puede registrarse la existencia de una segmentación horizontal que asigna a las mujeres tareas de compensación, así como también una segmentación vertical, dado que –más allá de candidaturas concretas- lo cierto es que en la historia de la UNSJ nunca hubo una Rectora. Sería pertinente la categoría "laberinto de cristal" (Eagly, A. H., Eagly, L. L. C. A. H., Carli, L. L., & Carli, L. L., 2007) para evidenciar que las mujeres pueden llegar a puestos jerárquicos, pero tienen que transitar un recorrido complejo y sinuoso. A medida que las mujeres ocupan cargos públicos de gestión, éstos entran en conflicto con sus actividades domésticas, lo que implica en muchos casos una doble y triple jornada laboral.

Por otra parte, encontramos diferencias en la apreciación sobre el acceso a los espacios de gestión y el liderazgo femenino. Mientras algunas mujeres no dudan en que las conquistas de espacios institucionales se encuadran en los derechos de las minorías y las mujeres entre ellas, otras no

consideran que ocupar cargos de gestión tenga alguna vinculación con el género sino con las capacidades personales o trayectorias propias. Estas percepciones ponen en evidencia los desafíos que atraviesa el territorio universitario para la incorporación de la perspectiva de género y los debates que los feminismos reclaman.

Otras lenguas: ¿Y nosotras qué?

Las formas de vinculación entre universidad y sociedad también dan cuenta de las transformaciones necesarias que develan las disputas patriarcales. Ahora bien, ¿cómo se están trazando las nuevas modalidades de producción de conocimiento que se encuentran atravesadas por una revisión crítica que emerge desde los feminismos de(s)coloniales?. De manera conjunta, encontramos que mujeres y disidencias identificamos problemáticas y sentires comunes de diferentes puntos de nuestra abigarrada Latinoamérica[1]. En este tejido colectivo evidenciamos los modos en los que los espacios participativos y emancipadores, desde los que muchas veces construimos territorios, siguen encubriendo formas de dominio y reproduciendo prácticas de violencia patriarcal. Con dolor, encontramos que, a pesar de todo el camino andado y de las herramientas que el feminismo nos proporciona, aún hoy el CIStema de opresión patriarcal opera a través de la segregación sexo-genérica al interior de las universidades. Entonces nos organizamos en ronda para saber-nos sobre nuestras trayectorias personales en claves de políticas pedagógicas. Nos propusimos un diálogo escrito, para contar y contarnos lo que tantas otras ya hicieron y harán. Pasar de la palabra escuchada a la leída nos ha resultado un ejercicio necesario en nuestras prácticas epistémicas, pedagógicas y construcciones de identitarias, y aquí hablamos:

Andrea: Esto de sentarnos en ronda a conversar sobre lo que pensamos, sentimos, vivenciamos es ancestral pero no por antiguo resulta sencillo. Estamos con ganas de decir, de escuchar, de mirarnos, de aprendernos. Se transforma el espacio cuando desarmamos las filas porque nos molestan esas líneas rígidas en las aulas, desordenamos los bancos, nos acomodamos con nuestras corporalidades. Escribir el pensamiento sentido como emociones múltiples que se traman. Siento y a veces percibo el sentir de

[1] https://feminismosparticipativos.wordpress.com/

la(s) otra(s) cerca. Lo que se enseña en las universidades no nos incluye, no somos los sujetos enunciativos que han dado a lugar a las premisas, pero ellos parecen no notarlo. ¿O acaso es que no les importa o lo hacen a sabiendas? Como estudiante sentada en esas filas que ahora me apenan tanto, me recuerdo. Ya no estoy ahí, mi mente vuela, imagino comunicaciones donde lo que se dice me incluya. Un año y otro esperando que esos libros digan algo de Latinoamérica, de mi lugar, aunque sea de manera remota, pero eso no pasa. Hubo una vez, una materia, donde eso sí pasó, donde se explicaba y leía autores que preguntaban por la filosofía en L.A. pero no había mujeres en esos libros, ni en esas clases ellas eran enunciadas. Seguía divagando en mi mente. Descentrada de mi propio cuerpo, pero no de mis pensamientos, me aferraba a mi mente. Se terminó la licenciatura y tuve otras oportunidades de posgrado, en otro continente. Fue un momento de quiebre tremendo cuando en aquella charla apasionada con un compañero francés me di cuenta. Pensábamos de una manera muy semejante, habíamos leído muchos autores del canon filosófico, podíamos tener una conversación intelectual que nos aunaba y eso me produjo una rara sensación de entendimiento a pesar de todo. ¡Eres de los nuestros!, me dijo, ¡y no quise serlo! Ahí, justo ahí, me di cuenta y el suelo que pisaba comenzó a moverse lentamente. Tuve una vivencia de vértigo tremenda. ¿Cómo podía ser que pensáramos tan parecidos los problemas, que viéramos las cosas de manera tan semejante, que apreciáramos a los autores filosóficos con tanta cercanía, que su Foucault y el mío se parecieran tanto? Allí lejos, en Cuyo, yo era europea. Me di cuenta de mi formación europea, pero todavía no sabía decir eurocéntrica. Tan lejos de mi tierra perdí las certezas, caí en la cuenta de mi pensamiento de Hombre Moderno y empecé a llorar como lloramos las mujeres. Volví a aquella casa que habitaba, aturdida, descentrada, miré a mi pequeña hija, me vi desfasada de mí misma. ¿Qué había estado estudiando todos esos años en la universidad? ¿Cómo había permitido que el disciplinamiento me instituyera la mirada? ¿Cómo podía una chica de clase media, que trabaja y estudiaba pensar casi igual que un varón francés que vivía, viajaba y todo lo tenía? Yo pensaba como un hombre europeo y ese descubrimiento fue algo que sólo pude ver como edificante años más tarde porque en ese momento morí una de mis tantas muertes. ¿Sentía como un hombre también? ¿Acaso todas mis experiencias tenían una fragua que me convertía en eso que era con treinta años? ¿Qué otras partes de mi ser estaban mas-

culinizadas? Miré en el mapa dónde estaba Argentina y la vi pegada a Chile, a Bolivia, a Uruguay… ¿Acaso había pensadores y pensadoras en esos lugares también? Miré el continente horrorizada porque sabía casi nada de todo ese territorio tan, tan extenso. Me inundó el silencio y desde entonces lo aprecio en sus matices. Quise sacarme todo eso que tenía incrustado en mi mente y no pude porque allá estaba Aristóteles, aquí Kant más allá Descartes, Nietzsche… Escribí una lista de los pensadores que había estudiado. Era una lista muy larga donde había una sola mujer, Arendt, y recordar ese libro sobre la condición humana terminó de perturbarme del todo. Tuve que acostarme para no morir de angustia ahí mismo. Al otro día, con el sol alto reaccioné como quien atraviesa un desastre irremediable. Había literatura, en ella estaban las voces de las mujeres y comencé a respirar otra vez. Comencé a moverme lentamente por las calles mirando a la gente como por primera vez. Volví a la biblioteca y miré la lista de filósofas que allí había. No eran pocas pero todas desconocidas para mí. Empecé a leer a María Zambrano como quien se agarra de una soga al borde de un acantilado, Razón poética. Supe de su vida, de su huida, del exilio, de lo que le pasó a ella y a su hermana. Lezama Lima, Latinoamérica era la literatura. ¿Qué más había? Pasaron los días muy despacio en ese tiempo y las noches fueron fértiles para la lectura como nunca. No sabía qué hacer, sin importar lo que caminara o hiciera me sentía enjaulada. Presa de mí misma, empecé a desconfiar de lo que pensaba, de lo que intuía, de lo que elucubraba y comencé el laborioso trabajo de olvidar. Terminé la maestría y luego me doctoré. Hombres, sabios, todos muertos y agigantados ocupaban mi mente y mi tiempo. ¿Qué más habían usurpado de mi ser? Comencé a entender.

Volví a mi país, a mi ciudad, a mi universidad, pero no pude volver a esa filosofía, a esa filosofía aprendida. Debía ahora enseñar todo eso contra mi voluntad. Me escindía entre la docencia y mi peregrinar interior, me seguía armando/desarmando/rearmando.

Giro decolonial, giro genérico, giro epistémico, me di vuelta tantas veces que perdí la cuenta. Giró el mundo y no me caí, ¿qué me sostuvo? Me lo pregunté hasta encontrar respuestas, la ficción literaria me restauró la cordura. Volví a caminar con paso más certero, más firme y fui ganando la confianza en mis sentires que eran otros, tan otros. ¿Qué otras cosas se resquebrajaron en ese trepidar de vidrios? El lenguaje, eso a lo que llamaba experiencias vividas. Miré mi biblioteca llena de nombres de

varones y la desconocí, empecé a regalar los libros que con tanto sacrificio había comprado durante años y con tanto gusto había leído-pensado. Ya no los quería más cerca de mi cuerpo. En mis manos hambrientas de conocimiento ya no los acurruqué más. No sostuve a más ilustres varones con mis manos. Seguí aprendiendo a olvidar. Ejercité las técnicas del olvido sistemático, me disciplíné en desechar mis pensamientos cada vez que me hacían percibir como verdades eso que eran palabras impresas, sin contextos, sin sentido en adelante. ¿Qué tenían adentro esos trayectos que terminaban en títulos de licenciado, máster? Mi último título dice Doctora con a y no con o.

Frágil, como quién lo ha perdido todo en un incendio, comencé a estudiar otra vez. Comencé a caminar una nueva senda y leer nuevos libros. Ahora sí con mi cuerpa como aliada, con mis emociones tiritando, con mis llantos frente a la violencia simbólica que en todas partes aparecía, con mi nueva piel. Me indisciplíné. Otras lecturas, sin especificidad disciplinar, sin recortes curriculares, fragmentándolo todo. Comencé a descubrir pensamientos fértiles en muchos lados "otros", en ellas.

Latinoamérica era poblaciones originarias, universidades del sur, desigualdades, pensadoras guerreras que contaban una y otra vez la misma historia de segregación genérica. Ellas hablaban de otras cosas, decían de la tierra, de las mujeres, de las invisibles. Escribían hegemonía y no decían Gramsci, decían territorio con las manos sucias de tierra. Decían siento más veces que pienso. Decían no sé sin vergüenza. Enseñaban que competir no es lo mismo que compartir. Usaban voces confrontativas, lésbicas, indóciles, maternales, amigas, coeducadoras, compañeras, amantes y perplejas. Mezclaban las tareas hogareñas con las calles llenas de mujeres que rechazaban la palabra histeria. Decían saberes y despreciaban la academia. Decían universidad, ponían las sillas en rondas y eran cadenciosas en las miradas. Decían política y salvaban mujeres de las muchas formas de muertes. Usaban el silencio como escudo y de eso yo sabía bastante. Me fui calmando, acomodando en mis espacios, escribiendo mis trabajos, construyendo mis espacios. Volví a pensar en la filosofía, comencé a unirme los pedazos y a coserme los huecos. Volví a la universidad y me encontré con las disciplinas, los anchos márgenes de las ciencias de la salud, también eso que llaman lo social, fui dando pasos al costado una y otra vez cada vez que me sentí incómoda. Aprendí a moverme más rápido entre varones blancos hegemónicos y entre mujeres patriarcales. Volví a

pensar con claridad en medio de la gente en lugar de la soledad del *paper* y fuera de los claustros, con otras mujeres que también me contaron sus días de tierra movediza, de heridas epistémicas, de saberes alternativos.

Ya que estaba, tomé las calles nuevamente y fui a ver cómo era todo eso otro que antes de irme no pude ver. Dejé de decir yo y dije nosotres. Abandoné la homogénea palabra mujer. Me puse los nuevos ojos, pero no di prioridad a la vista sobre mis otros sentidos porque sé que a veces engañan. Aprendí lo nuevo que había en mí, esa corriente eléctrica que me vibra en el cuerpo y me dice que algo no va bien. Cambié la palabra experiencia por prácticas. Aprendí a sentir antes que a pensar. Aprendí a pensar lo que siento como incómodo, como hostil y escribir sobre eso. Comprendí que el pensamiento también puede ser felicidad. Aprendí a ser parte de esas mujeres que hacen otras cosas mientras piensan cómo cambiar sus mundos, siempre juntas. A veces revueltas, a veces equivocadas, a veces descentradas, pero con la convicción profunda de que el patriarcado habita sobre todo en las universidades. ¿Eso está mal? ¿Cómo saberlo? Lo que sí sabemos es que allí donde se produce conocimiento, hay disciplinamiento. Sabemos que pensamiento crítico quiere decir atender al contexto que nos rodea y sumergirnos.

Valeria: Escribimos desde un lugar inevitable, nos identificamos mujeres, somos diversidad sintiente y pensante. Situaciones académicas juntaron nuestras trayectorias para formarlas en un todo diverso de experiencias vividas, atravesadas por la rabia como condimento necesario para habitar un mundo para todes.

¿Cómo entramos nosotras en ese todes? De múltiples formas. Nos aglutina un profundo proceso de reflexividad individual y colectiva, objetivando trayectos, dolores, experiencias formativas, pedagogías, lecturas que desde diferentes territorios de nuestra matriz latinoamericana gesta una experiencia de reflexión y escritura colectiva. Nos reconocemos formando parte, construyendo espacios académicos, nos desandamos en esos mismos espacios académicos que históricamente nos segregaron. Exploramos el dolor como fuerza motora para la transformación social.

Reconociendo a las universidades, institutos de ciencia y técnica, grupos de trabajo extensionista, espacio de militancia como territorios en donde se disputa poder y, junto a ello, los esquemas de clasificación para definir lo que es legítimo en esos espacios de reproducción.

Identificando los obstáculos en nuestras formas de comprensión del mundo, que, como resultado de nuestras propias experiencias de formación en instituciones científicas y patriarcales, continuamos reproduciendo en nuestras planificaciones, en las asignaturas, en las reuniones de claustro, en la relación enseñanza – aprendizaje, entre otras múltiples instancias.

Cuestionando a les autores con los que habitualmente armamos nuestro repertorio teórico–epistémico. Tensionando ese repertorio, preguntándonos ¿de qué manera nos constituyen en nuestro andar las aportaciones de Manuela Sáenz, Rigoberta Menchú, Domitila Chungara, Paulina Luisi, las hermanas Mirabal, Eva Duarte de Perón, Julieta Kirkwood, Leona Vicario, Juana Azurduy, Elvia Carrero Puerto, Javiera Carrera Verdugo, Berta Cáceres, Sandra Cabrera, entre otras? ¿Hay espacio para las identidades no hegemónicas? ¿Acaso nosotras no lo somos? ¿Registramos a Carlos Jáuregui, Lohana Berkins, Pedro Lemebel, Marielle Franco, etc.?

Repensando las formas de decir y lo que se dice, el lenguaje sin dudas es una forma de nombrar el mundo, debemos reconocernos para nombrarnos y viceversa, para acabar con la violencia de la negación e invisibilización. Encontrándonos, como supo decir la Comandanta Ramona (EZLN), quisiéra(mos) que todas las mujeres despierten y siembren en su corazón la necesidad de organizarse porque con los brazos cruzados no se puede construir.

¿Es acaso posible reflexionar y escribir sobre otres sin pensarnos a nosotras mismas, mujeres, personas gestantes, docentes, investigadoras, extensionistas, militantes, compañeras en nuestro propio andar? El encuentro en el subgrupo Género y Metodologías Participativas pone sobre la mesa las diversas exclusiones por las que las mujeres y las diversidades nos enfrentamos para desempeñarnos y ser-reconocidas. ¿Puede ser una casualidad, obra del destino, que mujeres de este continente estén tensionado dimensiones similares de la vida en puntos distantes del mapa? La respuesta es no. Leer y compartir en esta grupalidad es un espejo, allí me veo, allí me construyo, nos construimos y nos transformamos. Nuestro propósito es entretejernos reconociendo nuestro locus de enunciación colectiva.

Somos colectiva porque somos cuerpo, cuerpo en tanto territorio de disputa, como instancia contra hegemónica a quienes proponen que el cuerpo empieza y termina en nuestra cabeza. Bajo los hombros también

se encuentran infinitas posibilidades para generar propuestas más igualitarias en la producción de conocimiento científico, tradicional, de sentido común, entre otros. ¿Cuáles son los cuerpos que molestan, que incomodan? ¿Cuáles son las formas que atentan contra la matriz hegemónica y disciplinar del saber científico? ¿Qué dispositivos son los que operan para fraguarla? ¿Qué posiciones ocupamos en los grupos en los que nos desenvolvemos? ¿Cuáles son las consecuencias que nos hacen pagar cuando nos identifican como subversión? Y ¿cuáles son los dolores que experimentamos y las exclusiones diversas que atravesamos?

¿Cómo generar un artículo, un proyecto, un boletín que cumpla con los requisitos suficientemente importantes establecidos por la ciencia? ¿No es acaso la ciencia una construcción occidental, blanca y profundamente patriarcal? ¿Cómo pensar las propias prácticas desde nuestras corporalidades diversas -con y sin útero- sin que sea despreciado por la mirada hegemónica del saber? ¿Es posible pensar una metodología feminista? ¿Qué tensiones atravesamos en los espacios de construcción de metodologías participativas? ¿De qué maneras entretejemos la profesionalización del feminismo con nuestras prácticas de vida y resistencia?

Hasta aquí hablamos a coro, arrojando un conjunto de preguntas anudadas a nuestras prácticas feministas. Interrogantes, interpelaciones, inquietudes y deseos. Preguntas para seguir desanudando, incomodando, desnaturalizando cada uno de los discursos y prácticas en las instituciones y territorios en los que nos encontramos trabajando, viviendo, sintiendo. El poder del disciplinamiento cientificista genera una división de lo sensible, descartando y subestimando la ética y epistemología feminista. Nuestra tarea es urgente. Nunca más sin nosotres.

Bibliografía

Alimonda, H. (2011). *La naturaleza colonizada: ecología política y minería en América Latina.* CICCUS.

Altschuler, B. (2013). Territorio y desarrollo: aportes de la geografía y otras disciplinas para repensarlos. *Theomai*, 64-79.

Anzorena, C. (2017). Lecturas feministas para el análisis teórico y empírico de las políticas públicas. En M. Alvarado, & A. De Oto, *Met-*

odologías en contextos. Intervenciones en perspectiva feminista, poscolonial y latinoamericana (págs. 63-82). Buenos Aires: CLACSO.

Benavidez, A. (s.f.). Epistemologías adversas. *Momento-diálogo em Educa.*

Benavidez, A., Barboza, F., Gili Diez, V., Estévez, M. F., Galoviche, V., Guerra, M., y Pastrán, M. G. (2018). Liderazgo y género en la educación superior: Desigualdades entre académicas y académicos en gestión. *Revista de la Facultad de Ciencias Médicas (Quito), 1*(40), 67-78.

De Sousa Santos, Boaventura (2018). *Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas* / Boaventura De Sousa Santos; compilado por María Paula Meneses [et al.]. - 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

De Sousa Santos, B. (2006). La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, 13-41.

Díaz, E. (2010). El rigor científico y sus consecuencias biopolíticas como propedéutica para una filosofía de la educación. *Educação Unisinos, 14*(3), 167-173.

Eagly, A. H., Eagly, L. L. C. A. H., Carli, L. L., & Carli, L. L. (2007). Through the labyrinth: The truth about how women become leaders. *Harvard Business Press.*

Galoviche, V., Bonavitta, P., y Benavidez, A. A. (2020). Diálogo de saberes en torno a la presencia de contenidos con perspectiva de género en la Universidad Nacional de San Juan y la Universidad Nacional de Córdoba.

Korol, C. (2017). Cuerpos y territorios. *Las mujeres en la defensa de la vida diversa y de la libertad.* II Jornadas Ecología Política, San Juan, Argentina.

Korol, C. (2010). Hacia una pedagogía feminista. Pasión y política en la vida cotidiana. *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano, 1*, 181-191.

Medina, J. M. y Tommasino, H. (Eds.). (2018). *Extensión crítica: construcci*ón de una universidad en contexto: sistematizaciones de experiencias de gestión y territorio de la Universidad Nacional de Rosario. Rosario, Argentina: Secretaría de Extensión Universitaria.

Ministerio de Educación de la Nación, Secretaría de Políticas Universitarias, Departamento de Información Universitaria (s/a) Mujeres en el Sistema Universitario Argentino 2019 – 2020.

Morgade, G. (2018). Las Universidades Públicas como territorios del patriarcado. *Política Universitaria. La universidad hoy, a, 100.* Recuperado de https://conadu.org.ar/wp-content/uploads/5-ESPECIAL-WEB.pdf

Santos, M. (1996). *Metamorfosis del Espacio Habitado.* Oikos-Tau, Barcelona.

Porto-Gonçalves, C. W. (2009). De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana*. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Volumen 8, Nº 22, p. 121-136.

Raffestin, C. (1993). *Por una geografía del poder* (São Paulo: Ática). Trad. Maria Cecília França.

Rinesi E. (2018). Introducción. *Política Universitaria. La universidad hoy, a, 100.* Recuperado de https://conadu.org.ar/wp-content/uploads/5-ESPECIAL-WEB.pdf

Rivera Cusicanqui, S. (2010b). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores***.** Buenos Aires: Tinta Limón.

Walsh, C. y Rodrigues, J.F. (2021). "Otro" conocimiento, "otra" crítica: reflexiones sobre las políticas y prácticas de la filosofía y la descolonialidad en la "otra" América. *Revista X, 16* (1), 54-79. Recuperado de https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/78195

Ciencias sociales, género y las voces de los movimientos universitarios feministas en Paraguay

Elba Núñez*
Sara López ‡

La producción teórica sobre género en las ciencias sociales

Existe un consenso sobre la existencia de cuatro circuitos de producción de conocimientos en materia de género: académicos, de acción, de los Estados y de las ONG (De León en Santacruz, 2013, p. 16). La posibilidad de incorporación de los estudios de las mujeres en las universidades posibilitó que los movimientos feministas aumentaran su interés en producir conocimientos en esa dirección; y en diferentes países comenzaron procesos de institucionalización de los estudios de género en la educación superior. En América Latina existen algunas limitaciones en ese circuito que podrían deberse, entre otros motivos, a una débil institucionalización de las Ciencias Sociales, a una democracia aún debilitada, y a las incipientes políticas de investigación. Tal como lo señalan Ortiz y Galeano (en Battilana y López, 2019), el proceso de institucionalización de las Ciencias Sociales en Paraguay se dio marginalmente, lo que constituye una expresión del rezago de la institucionalidad científica del país, que responde, entre otros factores, al bajo reconocimiento social de su estatuto científico; a la baja institucionalización en la universidad y a la debilidad de mecanismos de difusión de resultados de investigación (Battilana y López, 2019). En la mayoría de los países, la investigación en género estuvo vinculada a los movimientos de mujeres, lo cual implica que la producción de conocimiento se circunscribe a un círculo específico en centros de investigación que no pueden tener un alcance masivo. Otra debilidad identificada es la distorsión de los estudios de género y el vaciamiento del contenido políti-

* Docente Universitaria FACSO. Universidad Nacional de Asunción. enunez.py@gmail.com.

‡ Investigadora y profesora universitaria FACSO. Universidad Nacional de Asunción. saritalope@gmail.com

co que surge en la proliferación de publicaciones financiadas por agencias internacionales.

Paraguay no es la excepción en esta descripción en tanto continúa la lógica de varios países de la región en cuanto a que los estudios de género surgieron y se desarrollaron por fuera del ámbito académico, en los grupos o movimientos de mujeres. Varias investigadoras surgieron de la militancia o la práctica en la lucha por los derechos de las mujeres. En este marco, la institucionalización de los estudios de género en el país implica una revisión más profunda acerca de la construcción de conocimiento. Si bien existen esfuerzos aislados y dispersos, se debería apuntar a que estos estudios formen parte de una política de investigación desde los centros de formación, donde se espera que se produzcan conocimientos. Este campo de estudios en Paraguay, surgió y se desarrolló de la mano de las ONGs y de la práctica feminista en la construcción del movimiento de mujeres. Tal como señala Valdés (en Santacruz, 2013), la producción de conocimientos en estudios de las mujeres se produjo en espacios externos al ámbito académico/universitario, "desde su propia experiencia e interés, las productoras de conocimientos formularon preguntas de investigación y lo hicieron desde el movimiento antes que desde espacios académicos" (p.16).

Santacruz (2013), indagando en torno a la producción teórica sobre género en Paraguay, señala que los primeros estudios referidos a las mujeres datan de la década del '70; estos estudios se centraban más bien en aspectos economicistas, recursos humanos y la inserción laboral de las mismas. Si bien esto fue muy importante en esos años, el autor afirma que en los análisis estuvieron ausentes las relaciones de género. Más bien, se trataban de indicadores sociodemográficos basados en el sexo como variable indicativa. A finales de la década del '80, y en concordancia con la apertura democrática en nuestro país, se realizaron algunas aproximaciones relacionadas a estudios de las mujeres, vinculadas al desarrollo y a la participación política. Estas estuvieron enmarcadas en las recomendaciones de la UNESCO sobre la necesidad de introducir la problemática de género y eliminar prácticas sexistas en las universidades.

Este interés por la temática de género en las universidades coincide con las investigaciones y debates de los movimientos feministas. En nuestro país la categoría género es asumida, tal como lo señala Corvalán (en Santacruz, 2013), como conciencia de género en la búsqueda de socie-

dades igualitarias, y ha llevado a tratar esta categoría heurística ligada al concepto de desarrollo. Santacruz (2013) refiere, en este contexto, que en 1983 se creó el Centro Paraguayo de Estudios de la Mujer (CEPEM), dependiente de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Diplomáticas de la Universidad Católica de Asunción, para realizar investigaciones académicas sobre la mujer. En conjunto con este nuevo centro, el Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos (CPES) fundado en 1964 también tendrá un papel crucial en la producción de estudios de género, además de impulsar la creación de la carrera de Sociología en la misma universidad.

Concomitante a eso, se crearon otras instituciones que impulsaron investigaciones vinculadas a los estudios de género, pero por fuera de la Universidad, que se irían incrementando en los años '90 y en la década del 2000. En este sentido, Corvalán refiere que en la Universidad Nacional de Asunción se comenzó a trabajar en temas de género a través de cursos y seminarios en las Facultades y carreras de las Ciencias Humanas (Santacruz, 2013). Además sostiene que en la carrera de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Asunción (UNA) -dependiente en ese momento de la Facultad de Medicina-, la malla curricular permitió la incorporación de un Seminario vinculado a "aspectos jurídicos y sociales de la mujer".

Afortunadamente, en la actualidad los Estudios de las Mujeres y/o del género están revisando profundamente los saberes que brinda la universidad, y ésta última poco a poco va incorporando en sus planes de estudios contenidos que transforman radicalmente el bagaje conceptual de las carreras que son impartidas en las diferentes unidades académicas.

Las mallas curriculares y la incorporación del género en la formación. La experiencia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Asunción

Es preciso realizar un estudio sobre cómo los planes curriculares de las universidades (públicas y privadas) incorporan o no en la formación de grado las teorías de género. Además, debe analizarse qué elementos de la perspectiva de género se incorporan en los planes curriculares, como así también indagar sobre la política institucional de cada carrera en relación al campo de estudios en cuestón, a fin de conocer las posibilidades o limitaciones de la producción de conocimientos en este ámbito. En este

sentido, a continuación, se presentan algunas aproximaciones a la cuestión planteada.

Trabajo Social

A primera vista, es posible pensar que, cuanto mayor presencia de las teorías de género se encuentra presente en la formación de grado, habrá mayores posibilidades de realizar investigaciones o experiencias vinculadas a esta categoría de análisis. La experiencia de la carrera de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Asunción, muestra que desde la década de los '90, con el currículum vigente de entonces (Plan Curricular 1989) se abrió la posibilidad, mediante Seminarios obligatorios en el 5° curso, de abordar la perspectiva de género desde los aspectos jurídicos y sociales. Esta apertura sentó las bases para el Plan Curricular del año 2001 donde, según los niveles de formación para la intervención profesional, en el 2°, 3° y 4° curso de la carrera Trabajo Social, se buscó desarrollar conocimientos, habilidades y destrezas relativas a la investigación de la realidad nacional en cuanto a políticas sociales en los sectores de infancia y adolescencia, género y familia (UNA, 2001). Para ello, se requería un importante desarrollo teórico desde la asignatura Práctica Profesional.

En el posterior Plan Curricular (2006) no se visualiza tan explícitamente el abordaje de género en la formación de grado. En el Plan Curricular del año 2012, se organiza la formación en áreas de conocimiento y en el Área de Procesos Sociales y Realidad Nacional se abordan "los procesos constitutivos de los actores sociales dando énfasis a las relaciones de clases, géneros, etnias y generacionales que se expresan en las organizaciones campesinas, sindicales, de mujeres y jóvenes" (UNA, 2012, p. 18). Se concreta esta área con una asignatura denominada "Violencias, relaciones sociales y Trabajo Social", en la que los descriptores curriculares expresan "Relaciones de género, características de los tratos legitimados". En este mismo Plan (2012) se desarrolló la asignatura Movimientos Sociales, Ciudadanía y Trabajo Social en la que se abordan contenidos como "Estados, partidos políticos, sindicatos y otras organizaciones", dando lugar a incluir el estudio de movimientos feministas.

El Plan Curricular del año 2015 muestra avances significativos para esta carrera. Se implementa en el año 2016 y en el perfil de egreso se señala que la formación de profesionales de Trabajo Social permite "Elaborar

propuestas de intervención profesional que promuevan el ejercicio de los derechos humanos, teniendo como fundamento la comprensión de las relaciones de clase, género, generación e interculturalidad" (UNA, 2015, p. 4). Este perfil se traduce en las asignaturas que se desarrollan y se puede encontrar de manera explícita en aquellas de corte profesional como Abordaje Profesional, donde en el 3° año se trabaja "Intervención profesional con sujetos, familias grupos con identidades diversas" (UNA, 2015, p. 15); así como también en el 4° año, en la misma asignatura, se abordan contenidos referidos al "Trabajo Social e intervención profesional en procesos de construcción de ciudadanía, con organizaciones y movimientos sociales" (UNA, 2015, p. 17). Como puede observarse, es posible afirmar que en la carrera de Trabajo Social, hace aproximadamente 20 años, se aborda la temática de género como parte de la formación académica.

Sociología

La otra carrera que forma parte de la FACSO es Sociología. Cabe recordar que esta carrera se desanexa de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UNA y junto a la carrera de Trabajo Social conforman la Facultad de Ciencias Sociales en el año 2018. El Plan Curricular de la carrera de Sociología data del año 2007, año en que se crea la Escuela de Ciencias Sociales y Ciencias Políticas, dependiente de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UNA. Este plan fue homologado en el año 2019 y es interesante señalar que como parte de su perfil de egreso esta carrera establece: "Firmeza en la defensa de los valores incorporados de manera explícita o implícita tales como la democracia, el pluralismo, los límites del poder, el esfuerzo para revertir la degradación ambiental, el reconocimiento a la igualdad de género y a la tolerancia de las minorías raciales, religiosas, opciones sexuales a través del respeto por los derechos fundamentales de la sociedad" (UNA, 2018, p. 8).

Este perfil se traduce, primeramente, en el desarrollo de una asignatura Seminario VI, en el 6° semestre de la carrera, denominado Sociología y Género, que permite explícitamente el abordaje de las teorías de género a partir de sus conceptos claves, tales como patriarcado, sistema sexo-género, violencia de género, entre otros. Asimismo, en la asignatura Movimientos Sociales en el 8º semestre, se abordan "Nuevos movimientos sociales", lo que daría lugar al abordaje del Movimiento Feminista (UNA,

2019, p, 54). De esta forma, afortunadamente, la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Asunción incorpora en la formación de grado académico en las dos carreras existentes a la fecha competencias, asignaturas y contenidos en sus Planes Curriculares. Se espera, con esto, que profesionales del Trabajo Social y la Sociología puedan incorporar la perspectiva de género en su ejercicio profesional.

Extensión universitaria e investigación en clave de género en la FACSO

Indudablemente, la inclusión de asignaturas y contenidos sobre las teorías de género permite generar otras posibilidades formativas, que se realizan conjuntamente a los estudios formales. Estos son los ámbitos de investigación y extensión universitaria. En la FACSO, la extensión universitaria se plantea como "un proceso pedagógico, transformador, de interacción bidireccional, dialógico y dinámica de la universidad como parte de la sociedad para contribuir a lograr un buen vivir para todos y todas" (FACSO, UNA, 2020). En la política de extensión universitaria el enfoque de género se incluyó como uno de los principios orientados a:

> Incluir el enfoque de género en cada proyecto de extensión, buscando la participación igualitaria de estudiantes y docentes en todas sus actividades y procesos. Problematizar las desigualdades de género presentes en cada espacio de la vida social a fin de proponer acciones que busquen generar posicionamientos en pro de la igualdad (FACSO, 2020, p. 8).

En este marco, se desarrollaron varios proyectos que incorporan la perspectiva de género. Estos proyectos permitieron ampliar los conocimientos y las experiencias de las y los estudiantes desde sus conocimientos adquiridos en la universidad en contacto con espacios no formales donde se producen intercambio de saberes. Cobra relevancia mencionar estos proyectos que desde el año 2017, inicialmente en el Instituto de Trabajo Social y posteriormente en la FACSO desde el año 2018, se han convertido en espacios privilegiados para llevar adelante experiencias donde se reflexionan y se llevan a cabo propuestas en favor de la igualdad de género. Es preciso rescatar algunos proyectos tales como:

• Protocolo de intervención institucional ante situaciones de violencia de género y discriminación en el ITS (2017).

• Espacios de reflexión y expresión en torno a la importancia de los Protocolos de intervención institucional para casos de violencia y discriminación de género en la Universidad Pública (2018).

• El derecho a la Educación Integral de la Sexualidad en territorios sociales (2018).

• Trabajo Social y los Derechos de las Mujeres – 8M (2018).

• Haciendo visible lo invisible. Rostros de la discriminación de las mujeres en el trabajo 8M (2019).

• Ñomongueta Kuña Kuera Derecho, 8 M (2020).

• Fortaleciendo redes para la sostenibilidad de la promoción de la salud y la atención integral en VIH/sida (2018).

• 25N: Diálogos en torno a la violencia patriarcal (2020).

Estos proyectos tuvieron como marco conceptual el feminismo, las teorías de género, así como el abordaje de los derechos sexuales y reproductivos y el derecho a una Educación Integral de la Sexualidad, temas claves que, en la actualidad en la sociedad, se encuentran vedados por el avance de los sectores fundamentalistas. Con los proyectos de extensión orientados a promover el derecho de ejercer vidas libres de violencia comenzó a problematizarse que el ámbito universitario no está exento de la reproducción de relaciones y prácticas de violencia en el ámbito institucional. Y se planteó la lucha por parte del movimiento feminista por impulsar, desde los Proyectos de Extensión Universitaria, espacios de debate, formación y construcción colectiva de una propuesta de protocolo de actuación institucional contra toda forma de violencia y discriminación de género en el ámbito universitario. Porque las universidades reproducen la violencia de género. En la tesis realizada por Solís y Azzarini (2020) sobre violencias en la FACSO, concluyen que:

> Desde la percepción de los estudiantes existe violencia, está naturalizada, algunas son más perceptivas que otras, se encuentra en el relacionamiento entre estudiantes, como por parte de docentes a estudiantes, escenario que debería ser corregido a través de acciones y en colaboración con todos los integrantes de la comunidad educativa. (p.74).

En esta línea, Núñez (2018) señala que, a pesar de las denuncias de acoso sexual, las universidades públicas y privadas no cuentan con protocolos de atención y actuación en estos casos, y persiste un patrón de impunidad en la investigación y sanción. Gracias al programa de movilidad estudiantil AUGM, se logró el intercambio con estudiantes de la Universidad Nacional de Mar del Plata y la Universidad Nacional de La Plata, lo cual permitió intercambiar experiencias con otras casas de estudio que sí adoptaron dispositivos y mecanismos orientados a la prevención y/o sanción de la violencia de género y los resultados obtenidos. Fruto de este proceso, integrantes del Colectivo Feminista Rosa Luxemburgo, organización que aglutina a estudiantes mujeres y las docentes responsables, en el marco del proyecto de Extensión Universitaria denominado "Protocolo de intervención institucional ante situaciones de violencia de género y discriminación en el ITS", presentaron, con la FACSO y ante el Consejo Superior Universitario, una propuesta de Protocolo. Lamentablemente, a la fecha, aún no se ha logrado su aprobación y quedó como instrumento socializado en la página web.

Otros procesos de amplio debate y movilizaciones de la comunidad académica en la FACSO lograron impulsar el compromiso de trabajar por y para la igualdad de género y no discriminación que se tradujo en la declaración a los años 2018 y 2019 como "Los años de la no violencia en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Asunción". Asimismo, se formula en el Plan Estratégico la equidad de género como uno de los valores a perseguir, al igual que la inclusión y la no discriminación. Otro avance que identificamos es la conformación, en el año 2020, del Grupo de Trabajo de Estudios de Género, con el propósito de construir espacios de reflexión, estudios, producción y acción sobre la cuestión de género, tanto a nivel universitario en general como específicamente en la FACSO-UNA. Este grupo de trabajo lo conforman estudiantes, docentes, investigadoras e investigadores, egresadas y egresados de la carrera de Sociología; y se encuentra abierto a otras actoras y actores de la comunidad académica de la FACSO y personas interesadas en la temática.

En la política de investigación de la FACSO aprobada en el año 2020, también se contemplan, entre las líneas de investigación, los estudios de género que abarcan interseccionalidad, diversidad sexual y feminismo. A la fecha existen numerosas tesis desarrolladas sobre la temática que deja como tarea una indagación al respecto.

Movimientos feministas universitarias en la Facultad de Ciencias Sociales

La introducción de la perspectiva de género en las Ciencias Sociales, tal como se señalara anteriormente, no es fortuita, sino que es parte de un proceso histórico del movimiento feminista y de la lucha por la igualdad. Esta produce una ruptura respecto a la construcción del conocimiento tradicional y patriarcal, para generar nuevos marcos teóricos, nuevas lecturas de la realidad. En el marco de la preparación de este artículo consultamos a universitarias jóvenas feministas, militantes en organizaciones feministas en el ámbito universitario en la Facultad de Ciencias Sociales, para relevar opiniones y perspectivas sobre lo que representó el feminismo en su vida y para indagar sobre el surgimiento de sus organizaciones, y sobre las dificultades y desafíos que enfrentan.

Los colectivos feministas en la FACSO son actualmente tres: la Colectiva Feminista Rosa Luxemburgo de la carrera de Trabajo Social, Mujeres Ciencistas Sociales (MUCSO) de la carrera de Sociología y la Colectiva Ybyrete de las Carreras de Trabajo Social y Sociología. Ante la pregunta acerca de qué representa el feminismo en sus vidas, las narrativas dan cuenta de los vínculos personales expresados en términos de "la cotidianeidad de mi madre, mis compañeras, primas, vecinas; la solidaridad entre nosotras, empatía, organización y resistencia" (E3). Para otra de las entrevistadas resulta "una oportunidad de desconstrucción de la condición de género [...] la capacidad de poder cuestionar absolutamente toda la construcción desde mi condición de género" (E1). Al mismo tiempo se plantea como una herramienta política de transformación expresada en términos de que "representa una herramienta indispensable para la construcción de una sociedad libre de misoginia, socialmente igualitaria, y una lucha por la visibilidad de las mujeres en todos los espacios" (E2). Para otras, el feminismo representa, entre otras cosas, "una perspectiva diferente de comprender el mundo en que vivimos. Una forma de relacionarnos con

las mujeres y los hombres. Una forma de lucha contra las desigualdades. Un espacio para encontrarme conmigo misma. De ser mujer" (E4).

En relación a cómo surgen las organizaciones feministas en el ámbito universitario, las protagonistas dan cuenta de que es un espacio de resistencia y contención entre pares en una lucha dentro del marco institucional. "El desafío principalmente era resistir y contenerse entre las compañeras dentro de ese espacio de resistencia" (E1). Igualmente es visto como "un espacio de contención, emocional, donde podamos sentirnos comprendidas, libres, diversas, respetadas y apoyadas" (E3). Al preguntar cómo se inicia la organización, las jóvenas feministas resaltan en el para qué de la organización, enfatizando de que esta "surge con la necesidad de contención entre compañeras, estudiantes, mujeres trabajadoras y madres en un contexto de conflictos de poder, violencia, discriminación, acoso por parte de docentes y estudiantes en la comunidad académica" (E4). En otros casos, nace ante las propias prácticas patriarcales que se reproducen en el ámbito universitario expresadas en la siguiente afirmación "surge por la reproducción de comportamiento machistas de compañeros y hasta de profesores dentro de la universidad, como una reacción a esos comportamientos" (E2).

Al indagar sobre el nivel de organización y las estructuras orgánicas establecidas, enfatizan en la construcción de una organización horizontal donde todas toman decisiones colectivas, "a nivel organizacional, somos una cooperación, donde todas decidimos todo, y todas podemos ser voceras, representantes, etc." (E2). También señalan que mantienen reuniones y acciones de formación periódicas. Se definen como "una organización de base con equipos de trabajos" (E3). En cuanto a las principales demandas y preocupaciones que tienen en la lucha que emprenden, rescatan la libertad y las vidas libres de violencia expresadas en términos de "espacios libres de violencia y discriminación dentro y fuera de la universidad, y nuestra preocupación es la falta de interés institucional en solucionar problemas y comportamientos agresivos en las diferentes unidades académicas" (E2).

La reafirmación de derechos ocupa un lugar clave en la demanda planteada en términos de "la libertad de poder estudiar sin que nos acosen, violen, o vulneren nuestros derechos" (E1). Existe temor a ser silenciadas, pues expresan temor a "que nuevamente nuestras voces sean calladas, que las denuncias por violencia, discriminación, no sean tenidas en cuenta y que la facultad sólo sea para conseguir un título y que en ese proceso ten-

gas que pasar montón de violencia" (E3). En cuanto a los obstáculos que enfrentan para constituirse en movimiento y avanzar en sus demandas en el ámbito universitario en las Ciencias Sociales, señalan "la falta de visibilidad a mujeres en las ciencias sociales hace que nos encontremos con un doble discurso por la igualdad social" (E2). También se identifica la existencia de demandas legales y culturales manifiestas que "siempre que se realiza una denuncia o normativas se cajonean". En cuanto a obstáculos culturales reconocen "el machismo y el patriarcado que está instalado fuertemente en las unidades académicas" (E3). Hay obstáculos que atribuyen a los cambios institucionales y a las relaciones que se reproducen en ese ámbito se expresan en:

> La preocupación de que una FACSO siga amparando a docentes violentos y acosadores. La naturalización a nivel cultural del patriarcado. El menosprecio hacia los espacios organizativos de poder por parte de las mujeres. La poca empatía y sororidad dentro de los espacios de mujeres (E4).

Por otro lado, reconocen factores internos atribuidos a las propias características del estudiantado en términos de los prejuicios sociales sobre el feminismo, "el prejuicio que muchas compañeras tienen sobre la lucha feminista es un obstáculo a la hora de poder consolidarnos como estamento académico feminista y un movimiento universitario" (E2). Las diferencias políticas que existen en el propio movimiento son también vistas como una dificultad.

Con relación a los principales desafíos que como movimiento tienen, señalan el de "construir una unidad académica feminista, sin profesores/as y docentes que sigan apañando prácticas de docentes autoritarios, una mayor visualización a la lucha feminista en la malla curricular" (E2). En términos de procesos internos se plantea como desafío "fortalecernos, formarnos, apoyarnos, y generar otros espacios más sano, diverso y con mucho amor en la Facso para todas, todes, todos" (E3). Otro desafío que señalan es "ocupar espacios de poder, profundizar en su formación política, fomentar espacios sanos y diversos dentro de la FACSO sin discriminación alguna y lograr el empoderamiento de las mujeres" (E4). Finalmente, consideran que resulta urgente la "aprobación de un Protocolo contra todo tipo de violencia en toda la UNA" (E2), como herramienta institucional que permita hacer frente al patrón de violencia y discriminación de género que persiste en la Facultad.

Algunas ideas de cierre

El abordaje de las teorías de género en la formación en Ciencias Sociales en Paraguay puede ser reciente; sin embargo, se encuentra institucionalizada como parte de los planes curriculares y actividades de extensión universitaria e investigación. Este impulso podría considerarse como un factor que posibilita la emergencia y el sostenimiento de movimientos feministas en la Facultad de Ciencias Sociales a través de una militancia activa en la búsqueda de relaciones más igualitarias y en la lucha contra formas de opresión y autoritarismo, características de una sociedad patriarcal que atraviesa todos los ámbitos de la vida social.

Es importante rescatar la necesidad de políticas institucionales de género en las universidades en general, que permitan materializar el enfoque de derechos humanos y de género, que contribuyan a construir un marco común de actuación en materia de sensibilización y prevención de la violencia de género. En este marco, se plantean algunos desafíos posibles para lograr ampliar el conocimiento del abordaje del género en la universidad. Para ello, sería necesario: i) Indagar en las carreras de grado y de postgrado aspectos relacionados con las perspectivas de género, como parte de la formación en carreras de ciencias sociales y humanas de universidades públicas y privadas; ii) Conocer investigaciones que incorporen la perspectiva de género en las carreras de ciencias sociales y humanas de universidades públicas y privadas; y iii) Describir los proyectos de extensión universitaria u otros dispositivos existentes en las carreras de ciencias sociales y humanas de universidades públicas y privadas.

Sumado a estas indagaciones, también es fundamental aproximarse a los movimientos feministas existentes en las otras universidades para conocer sus demandas, acciones y principales desafíos.

Bibliografía

Azzarini Rodas, S. A., Solís de Balbuena; H.J. (2020). Manifestaciones de violencia y gestión institucional desde la percepción de estudiantes de Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Sociales, año 2019.

Battilana, N., López, S. (2019). Trabajo Social en el debate de las Ciencias Sociales.

Facultad de Ciencias Sociales - UNA (2018). "Protocolo de intervención ante situaciones de violencia basada en género y/o discriminación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Asunción". Disponible en: https://cutt.ly/1nNyHqJ.

Facultad de Ciencias Sociales - UNA (2020). "Política de extensión universitaria de la Facultad de Ciencias Sociales". Disponible en: https://cutt.ly/wnNyJUl.

Facultad de Ciencias Sociales - UNA (2020). "Política de investigación de la Facultad de Ciencias Sociales". Disponible en: http://www.facso.una.py/images/2021/investigacion/RES-204-2020.pdf

Facultad de Ciencias Sociales - UNA (2020). Grupo de Trabajo de Estudios de Género. Disponible en: http://www.facso.una.py/images/2020/Sociologia/Grupos-de-Trabajo-Estudios-de-Genero_Sociologia_FACSO.pdf

Facultad de Ciencias Sociales - UNA (2020). Resolución n° 210/2020. "Por la cual se aprueba la política de Extensión Universitaria de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Asunción. Disponible en: http://www.facso.una.py/images/2021/Extension/Poltica-de-Extensin-Univesritaria-FACSO.pdf

Núñez, E. (2018). Acoso sexual: una realidad invisible en las universidades en Paraguay. Revista Científica. UNIBE. Disponible en: http://revista.unibe.edu.py/index.php/rcei/article/view/41

Santa Cruz, M.C. (2013) *Estudios de género y ciencias sociales en Paraguay. CLACSO.* Disponible en: https://cutt.ly/PnNyAhd.

Universidad Nacional de Asunción (1989). Resolución N° 2832-00-89, Plan de Estudios de la Escuela de Trabajo Social, del Instituto Dr. Andrés Barbero", de la Facultad de Ciencias Médicas

Universidad Nacional de Asunción (2001). Resolución N° 8542-00-2001. Modificación Curricular de la Carrera de Trabajo Social del Instituto Dr. Andrés Barero de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Asunción.

Universidad Nacional de Asunción (2006). Resolución CSU N° 145-00-2006 "Por la cual se homologa el reajuste curricular a implementarse en la carrera de Trabajo Social de la FAcultad de Filosofía".

Universidad Nacional de Asunción (2012). Resolución CSU N° 0301-00-2012 "Por la cual se aprueba la rectificación del Plan Curricular del año 2006 de la carrera de Trabajo Social".

Universidad Nacional de Asunción (2019). Resolución CSU N° 0371-00-2019 "Por la cual se homologa el Plan de Estudios de la carrera de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Asunción".

Entrevistas

Barreto, C. (2021). Colectiva Feminista Rosa Luxemburgo, Entrevista.

Colectiva Yvyrete. (2021). Entrevista.

Duarte, M. (2021). Movimiento de mujeres en las Ciencias Sociales (MUCSO). Entrevista.

Samaniego, K. (2021). Colectiva Yvyrete. Entrevista.

Movimientos sociales y universidades: alianzas y estrategias frente al contexto pandémico y neoconservador brasileño

Jimena de Garay Hernández*

Marcio Rodrigo Vale Caetano⁑

Universidad y sociedad: tensiones y movimientos

Históricamente, para la ciencia moderna, el sujeto del conocimiento, tradicionalmente masculino, blanco, heterosexual y burgués, es un ser que para desarrollar sus investigaciones y producir conocimiento confiable necesita pautarse mediante la razón y la distancia emocional del campo y de su objeto de análisis (Graf, 2012). Esa situación ha generado intensos debates y sectores de los movimientos sociales populares han tensionado a la academia, reivindicando que se les nombre como sujetos y que se reconozcan sus saberes y sus formas de conocer y estar en el mundo (Korol, 2015).

En este marco, somos testigos/as y actores de la fuerza con la que epistemologías feministas y descoloniales han desestabilizado las jerarquías naturalizadas del campo académico, provocando una aproximación cada vez mayor entre este y la sociedad, y resaltando el compromiso con la democracia como un principio del trabajo científico. A partir de nuestras trayectorias intelectuales, que se producen en la intersección entre la academia y el activismo social, participamos de las relaciones entre universidad y movimientos sociales populares, marcadas por sus (nuestras) potencias, acuerdos, tensiones y desafíos.

Podemos relatar, por ejemplo, la relevancia de las cuotas[1] y acciones afirmativas de ingreso a las universidades por parte de grupos raciales no

[1] En Brasil, durante el gobierno de Dilma Rousseff, se sancionó la "Ley de Cuotas" para que estudiantes negras/os, indias/os y en situación de pobreza puedan acceder a la mitad de las plazas en universidades públicas. Las leyes de cuotas, tanto a nivel federal como en

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
jime.degaray@gmail.com

⁑ Universidad Federal de Pelotas (UFPEL).
mrvcaetano@gmail.com

hegemónicos. Como señala Kabengele Munanga (2001), a partir de la sólida demostración de que en un país con la mayoría de población negra el público de la educación superior continúa siendo prioritariamente blanco y de clase media y alta, los movimientos negros tienen décadas reivindicando dicha política. A pesar de la supuesta democracia racial, las personas negras encuentran inumerables obstáculos para llegar y mantenerse en las instituciones universitarias, sea por el rezago social histórico proveniente de la falta de reparación social post-esclavitud (recordando que Brasil fue el último país de las Américas en abolir el régimen esclavócrata en los fines del siglo XIX), tanto por la actual lógica de genocidio de la población negra. En el 2012, la política de cuotas para estudiantes de escuelas públicas y con ella la definición de criterios raciales se hizo ley (Presidencia, 2012), aunque algunas universidades públicas las instauraron años antes. La lucha continúa para que eso se extienda a los posgrados y a los concursos públicos para el magisterio superior, pues a pesar de que el cuerpo estudiantil del pregrado se ha diversificado, el cuerpo docente continúa siendo bastante homogéneo.

Igualmente, los movimientos trans y sus aliados/as en las universidades están actualmente reivindicando la implementación de cuotas, argumentando que la expulsión que las instituciones, incluyendo las educativas, ejecutan a lo largo de sus vidas impide que se tracen trayectorias académicas en pie de igualdad (Rangel, Silva y Amaral, 2018). Otra reivindicación de dichos movimientos, compartida con los colectivos de personas negras, indígenas y feministas, que parte del resquebrajamiento de la noción del sujeto universal de conocimiento, es la insistencia en revisar a profundidad los marcos teóricos utilizados en las diversas carreras. Es decir, la bibliografía utilizada para las actividades de docencia e investigación debe ser ampliada, tanto con respecto a las temáticas abordadas, como en la autoría de las producciones, que tradicionalmente y sin problematización, son de hombres cisgénero del norte global. Ocupar las universidades, así, no es apenas a partir de la presencia, sino de una revolución en las formas de aprender y de producir conocimiento.

---

algunas de las instituciones de los estados brasileños, se refieren a la reserva de cupos para ingreso a las universidades. La Ley Federal 12.711/2012 establece que el 50% de los cupos en las universidades federales se destinan a personas que estudiaron la educación básica en escuelas públicas. De ese 50%, de acuerdo con la proporción de la población negra e indígena del estado en cuestión, un determinado porcentaje debe ser ocupado por personas negras e indígenas. También existen cupos destinados a personas con discapacidad.

Recientemente, grupos feministas lograron que la plataforma en la que investigadoras e investigadores registran su currículo vitae, tenga un campo para incluir información sobre la licencia maternidad, reconociendo que los años en los que las mujeres se dedican a los cuidados del embarazo y primeros meses de sus hijos/as impacta en los niveles de productividad capitalista del medio académico (Bohem, 2021). Por su parte, el movimiento de personas con discapacidad también se ha articulado en lo respectivo a su participación en las universidades, reivindicando una ruptura del paradigma del entendimiento de la discapacidad como si fuera un problema individual y afirmando la importancia de pensar las barreras como sociales (Pereira y Albuquerque, 2017). Como estos, podemos pensar muchos otros ejemplos de la fuerza con la que los movimientos populares han desestabilizado las lógicas machistas, racistas, capacitistas y LGBTfóbicas. Sin embargo, los sectores reaccionarios no tardaron en movilizarse a partir de la alianza entre neoconservadores y neoliberales: la nueva derecha brasileña.

La ola neoconservadora: amenaza a la universidad y a la sociedad

En la coyuntura del contexto brasileño, vivimos actualmente la fuerza de la ola neoconservadora anti-científica, anti-universidad y anti-democracia. En gran parte, los discursos que componen dicha ola se fundamentan en las formas en las que sectores científicos comprometidos socialmente propician la justicia y la igualdad. La expansión de la enseñanza pública, la producción de argumentos sólidos e intervenciones robustas de grupos académicos que promueven la formulación y ejecución de políticas públicas para todas y todos, ha generado reacciones bélicas por parte de los sectores conservadores. Por ejemplo, en el 2019, el diputado estadual de Río de Janeiro Rodrigo Amorim propuso un proyecto de ley que tenía por objetivo extinguir las cuotas raciales en las universidades estaduales, previstas en una ley estadual (Gobierno del estado de Río de Janeiro, 2003). Cabe afirmar que dicho diputado protagonizó una escena pública de humillación de la memoria de Marielle Franco (Nogueira, 2018), además de defender políticas nítidamente vinculadas al genocidio de la población negra, tales como el porte de armas para la guardia municipal. Como parte del proceso democrático, en el 2019 se realizó una audiencia pública para discutir tal proyecto en la Universidad del Estado de Río de Janeiro. Estu-

diantes, docentes y gestoras fueron a la audiencia y refutaron con diversos argumentos cada uno de los puntos del proyecto (Lucius, 2019).

Vemos como la autonomía universitaria se ha visto atacada con indicaciones autoritarias a las rectorías de las universidades públicas. Igualmente, la gestión de instancias públicas de investigación y educación superior está cada vez más ocupada por personajes con trayectorias dudosas, con las marcas del nepotismo y del poco compromiso con el avance de la ciencia. Esto se refleja en un desmonte de los incentivos a la investigación, especialmente cuando esta tiene que ver con la diversidad y la igualdad, como en un caso reciente de una convocatoria a apoyos para investigaciones sobre familia, que no solo amenaza la autonomía de los grupos de investigación contemplados, sino que reproduce el modelo burgués y heteronormativo de familia (ANPEPP, 2021).

Grupos religiosos, mientras tanto, apuestan en la formación profesional de sus cuadros, provocando que algunas carreras, como psicología, cuenten con grandes cantidades de estudiantes que buscan el conocimiento y reconocimiento universitario para subsidiar sus proyectos fundamentalistas (Equipe Mídium, 2017), minando la laicidad de las profesiones. Esto ocurre especialmente en las universidades privadas que, de por sí, ya restringen la libertad de cátedra de las/os docentes, quienes se ven constantemente interpelados/as y amenazadas/os por sus estudiantes.

Sin embargo, eso también sucede en las instituciones públicas, como en el caso de una estudiante que denunció a su directora de tesis por "persecución religiosa". Según la alumna, que grababa las clases de la profesora a escondidas y después la ridiculizaba en su canal de *Youtube*, la profesora "la perseguía por no concordar con la ideología feminista" (Portal Catarinas, 2017). Posteriormente, dicha alumna inició un movimiento para que estudiantes conservadores grabaran y denunciaran a docentes con perspectivas progresistas y feministas. Su movimiento ganó tanta fuerza que se eligió como diputada estadual en el estado de Santa Catarina (sur de Brasil) por el mismo partido del presidente Jair Bolsonaro y del diputado estadual de Río de Janeiro, Rodrigo Amorim, del Partido Social Liberal.

Algunas temáticas de investigación son objetos de severas críticas de grupos bolsonaristas, como en el caso de una alumna que hizo su trabajo final de pregrado sobre *funk* (tipo de música característico de las favelas y periferias de Río de Janeiro) y empoderamiento femenino (Pauluze, 2020). Vemos también investigadoras realizando movimientos de au-

toexilio para protegerse, como el caso de Débora Diniz, importante referente en el campo de la descriminalización del aborto, que después de realizar un papel fundamental en la defensa de dicha pauta en el Supremo Tribunal Federal, recibió constantes amenazas de muerte (Rossi, 2019).

No obstante, los campos de investigación relacionados a los grupos socialmente minoritarios no han sido los únicos atacados en este contexto. Los conocimientos científicos que más creíamos reconocidos se ven amenazados y deslegitimados constantemente. Recientemente, una investigadora tuvo que salir del país ante intimidaciones relacionadas con su estudio sobre uso de agrotóxicos (Marins, 2021). La fuerza de la nueva derecha es tan grande que el terraplanismo ha ganado bastante espacio en Brasil (Garcia, 2019). El profundo desconocimiento y rechazo a la ciencia se observa también en los movimientos antivacunas, liderados por el propio presidente del país, el cual ha cometido innumerables atrocidades en términos de políticas públicas de salud en el contexto pandémico, las cuales discutiremos a continuación.

El Brasil pandémico: tragedia, pobreza y *fake news*

Con la pandemia de Covid-19, la producción discursiva de pérdidas financieras tomó contornos nunca antes vistos en la historia, y las corporaciones buscaron en el amparo del Estado las condiciones necesarias para mantener sus márgenes de lucro o las alianzas para que el aislamiento social no sea ejecutado por la clase trabajadora. Argumentando pérdidas financieras, estancamiento económico, disminución de la inversión y del consumo, aumento del desempleo, el gobierno federal brasileño ha sido el principal adversario de las medidas sanitarias recomendadas por la Organización Mundial de la Salud (OMS). En las posiciones del presidente se puede constatar una dicotomía asumida entre la irracionalidad y la ciencia y/o entre la racionalidad científica versus el misticismo fundamentalista conservador, desconsiderando las orientaciones de la OMS para prevenir el contagio masivo del virus.

Al mismo tiempo en que el número de vacantes en el sistema público de salud colapsa, profesionales de salud están en condiciones insalubres de trabajo. La pandemia desnudó la crisis sanitaria y denunció la fragilidad estructural de la salud pública agravada por la desigualdad socioeconómica regional en el país; aproximadamente 35 millones de brasileños/as vi-

ven sin acceso a agua potable (Ministério do Desenvolvimento Regional, 2019), por ejemplo. La vivienda de un sector significativo de la población es indigna y es imposible mantener la higiene preconizada por los protocolos sanitarios para reducir el contagio del virus. El virus reveló las omisiones brasileñas ante las investigaciones y testimonios de los movimientos sociales, que ya habían anunciado la situación severa de la población.

La pandemia puso en evidencia la tragedia social del país, la inhumanidad cruel producto del impulso incansable de la oligarquía por producir riqueza y el incremento de las desigualdades. Asimismo, los sectores enriquecidos responsabilizan a la población más vulnerable de los contagios masivos por la incapacidad de llevar a cabo el aislamiento y/o la distancia social preconizada por las instancias sanitarias en las periferias, favelas y/o cinturones de pobreza. El COVID-19, el aislamiento y el distanciamiento revelaron, por otra parte, las innumerables alternativas tecnológicas inventadas y mejoradas para que logremos otros modos y sentidos de existencia y de prácticas educativas, sociales, e incluso de investigación científica. Sin embargo, en los enfrentamientos diarios vividos por parte de la mayoría de la población desprovista de poder de consumo y de políticas públicas que garanticen su plena participación, las invenciones y mejoramientos tecnológicos ceden su protagonismo a una ruleta rusa para el mantenimiento de la vida.

La emergencia sanitaria producida por el COVID-19, para las personas más empobrecidas se suma a tantas emergencias derivadas de otras epidemias que no se han evidenciado con frecuencia, pero que son igualmente perversas y letales, como la ausencia alimentaria, la violencia promovida por el Estado, milicias y/o narcotráfico, las condiciones de vivienda indigna de gran parte de la población, la retirada de derechos laborales y de seguridad social, el desmonte de la educación y de la salud pública, políticas insuficientes para el combate a la violencia contra las mujeres y al abuso infantil, entre otras. Estas problemáticas se intensifican con las necropolíticas neoliberales y neoconservadoras del gobierno de Bolsonaro.

En este contexto, Brasil, así como otros países, sufrió efectos nocivos en el ámbito de la economía. La BBC News Brasil (Carrança, 2021) informó una contracción económica causada por la disminución del PIB (Producto Interno Bruto) de 4.1%, en el 2020. Igualmente, la página de noticias G1 (Alvarenga, 2021) señala que en abril del 2021 nuestro país

tenía 14.3 millones de desempleados y la tasa de trabajos informales subió a 39.7% de quienes tienen una ocupación.

Empeorando la situación, mientras disminuyen las posibilidades de trabajo formal, las páginas de noticias también señalan un aumento significativo de precios de los artículos básicos que componen la canasta básica. En otra noticia, la G1 (Reuters, 2021) apunta que en febrero de este año, vivimos un aumento en el precio de alimentos como azúcar, aceite, cereales, lácteos y carne, lo cual no fue una eventualidad, sino un alza mensual constante en los precios, que viene ocurriendo desde mediados del 2020. Además, el 31 de marzo de 2021 el Gobierno Federal autorizó el aumento de 10.08% en los precios de los medicamentos, como apunta la página de noticias CNN Brasil (2021).

Durante la escritura de este texto, en abril de 2021, la pandemia de Covid-19 que azota a la humanidad desde el 2019 llegó a un nuevo récord y ya supera los números de enero del 2021. En la víspera del feriado de Tiradentes (21 de Abril), mártir de la lucha brasileña contra la metrópolis portuguesa, el informe semanal de la OMS anunciaba que la semana anterior había terminado con la suma de 5.2 millones de nuevos contagios. A pesar de las luchas, a veces discursivas, contra la pandemia, el mundo registró su octava semana consecutiva de alta en casos de propagación del virus.

Hace apenas dos meses, la OMS registraba dos millones de nuevos casos por semana. El periodo, infelizmente, también produjo el aumento de muertes que, para junio de 2021, ya superan tres millones de víctimas. Brasil vuelve a ser el epicentro mundial de la pandemia. Ahora, la cantidad de infecciones y muertes son los principales motivos: ambos índices crecieron mucho en las últimas semanas. La aceleración se construyó desde diciembre del 2020, con las fiestas de fin de año. No obstante, en febrero hubo quien decidiera aprovechar las festividades de carnaval, a veces estimuladas/os por las políticas turísticas y de entretenimiento. El hecho es que estas acciones intensificaron el contagio de la variante brasileña P.1 (descubierta en la ciudad de Manaos, capital del estado de Amazonas). A diferencia de la primera cepa, esta es más transmisible que la mutación original del nuevo coronavirus.

Según una de las mayores instituciones de investigación de Brasil, la Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), Brasil actualmente pasa por el mayor colapso sanitario y hospitalario de toda su historia (Soares, 2021). En todo

el país, las tasas de ocupación de camas de las unidades de terapia intensiva en el Sistema Público de Salud sobrepasan el 80%. En la red privada, la situación no es diferente: unidades hospitalarias particulares están recurriendo al servicio público en búsqueda de camas. Con el Sistema Público de Salud agotado, el número de muertes crece exponencialmente. El país que tiene 2.7% de la población mundial, con 212.9 millones de habitantes (IBGE, 2021) es hasta este momento responsable por 21% de los registros de muerte por COVID-19 en el mundo el día 09 de Marzo de 2021 (BBC, 2021). En entrevista a BBC (Redacción, 12 de marzo de 2021) el epidemiólogo Pedro Hallal, que trabaja en la Universidad Federal de Pelotas (UFPel), dijo: "21% de todas las muertes ocurridas en el mundo ayer (9 de Marzo) debido al Covid-19 ocurrieron en Brasil, un país que solamente tiene el 2.7% de la población mundial. Entonces, esto es enorme. Brasil se está convirtiendo en una amenaza para la salud pública global". En otras palabras, de las 60.2 mil víctimas fatales, en ese periodo, según datos de la OMS, 15.6 mil son brasileñas.

A pesar de un Sistema Público de Salud que es fruto de una serie de conquistas sociales y científicas históricas, así como de instituciones de investigación de punta y un brillante historial de aplicación de vacunas, el hecho de que Brasil se haya transformado en el epicentro de la pandemia no nos sorprende. Lo que hemos visto en el país es resultado de decisiones políticas explícitas en el propio discurso del presidente Jair Messias Bolsonaro. Es posible incluso hacer un paralelismo entre estas y el propio avance de la enfermedad.

Desde el inicio de la pandemia, Bolsonaro ha hecho declaraciones minimizando el impacto del Covid-19. Ya usó palabras como *histeria* y *fantasía* para clasificar la forma en la que la población estaba reaccionando a las noticias de la prensa. Criticando las medidas de aislamiento social, el presidente instiga a la población a enfrentar el virus. A inicios de este año, cuando los números evidenciaban el avance de la pandemia, Bolsonaro afirmó que Brasil estaba viviendo el "finalcito de la pandemia". El presidente también incentivó al uso de medicamentos ineficaces contra la enfermedad, actuó contra la compra de inmunizantes, propagó *fake news* sobre el Covid-19 e hizo campañas de desobediencia a medidas de protección, como el uso de cubrebocas y aislamiento social. A continuación, algunas de sus declaraciones recopiladas por la periodista Daniela Arcanjo y publicadas por el periódico Folha de São Paulo en 05 de marzo de 2021:

ENTRAR EN UNA NEUROSIS (15.MAR/2020)

"Muchos van a enfermarse independientemente de los cuidados que tomen. Eso va a pasar tarde o temprano. Debemos respetar, tomar las medidas sanitarias apropiadas, pero no podemos entrar en una neurosis, como si fuera el fin del mundo".

** En una entrevista a la CNN Brasil, el día en el que salió a las calles en protestas contra el Congreso*

GRIPECITA (20.MAR/2020)

"Después de la puñalada, una gripecita no me va a derrumbar. Si el médico o el Ministro me recomiendan un nuevo test, lo hago. Si no, me voy a comportar como cualquier otro de ustedes aquí presentes".

** Durante entrevista a la prensa*

¿POR QUÉ CERRAR LAS ESCUELAS? (24.MAR/2020)

"Lo que pasa en el mundo muestra que el grupo de riesgo es de personas arriba de 60 años. Entonces, ¿por qué cerrar las escuelas? Los casos fatales de personas sanas, con menos de 40 años, son raros".

** Durante pronunciamiento para radio y televisión*

HISTORIA DE ATLETA (24.MAR/2020)

"Por mi historia de de atleta, en caso de que me contamine por el virus, no necesito preocuparme, no sentiría nada ni me dolería nada, cuando mucho una gripecita o un resfriadito, como bien dijo aquél médico conocido, de aquella conocida televisión".

** Durante un pronunciamiento para radio y televisión*

COSA DE COBARDE (25.MAR/2020)

"Es más fácil hacer demagogia ante una población asustada, que decir la verdad. Eso cuesta popularidad. ¡Eso no me preocupa! ¡Aprovecharse del

miedo de las personas para hacer politiqueo en un momento como este es cosa de COBARDE! La demagogia acelera el caos".

** Por Twitter*

AL BRASILEÑO NO LE DA NADA (26.MAR/2020)

"Yo creo que no va a llegar a ese punto [del número de casos confirmados en los Estados Unidos]. Porque, de hecho, el brasileño tiene que estudiarse. No le da nada. Ves a la gente echándose clavados en el agua del caño. Sale, se sumerge y no le pasa nada. "

** Durante entrevista frente al Palacio de la Alvorada*

LIBRE DE ESE MAL (2.ABR/2020)

"Junto con los pastores y religiosos vamos a anunciar un pedido al pueblo brasileño para hacer un día de ayuno en nombre de que Brasil se libre de ese mal lo más rápido posible".

** En entrevista para la Radio Jovem Pan*

¿Y QUÉ? (28.ABR/2020)

"¿Y qué? Lamento. ¿Qué quieres que haga? Soy Mesías, pero no hago milagros".

** Cuando se le preguntó sobre nuevo récord de muertes registradas en 24 horas, con 474 óbitos, sobrepasando China en el número total de óbitos por el nuevo coronavirus*

VÍCTIMAS SUPERAN LOS 100 MIL (8.AGO/2020)

"Muchos gestores y profesionales de salud han hecho de todo por las vidas del prójimo, a diferencia de esa gran red de TV que sólo ha propagado pánico en la población y la discordia entre los Poderes (...) Además, esa misma red de TV ha desdeñado, ridiculizado y desestimulado el uso de la hidroxicloroquina que, aunque no tenga comprobación científica, salvó mi vida y, como relatos, la de millones de brasileños».

** En nota del Facebook, después de que Brasil superara la marca de los 100 mil muertos por el nuevo coronavirus*

PAÍS DE MARICAS (10.NOV/2020)

> "Todo ahora es pandemia. Hay que acabar con eso. Lo lamento por los muertos, todos nos vamos a morir algún día. No sirve de nada huir de eso, huir de la realidad, hay que dejar de ser un país de maricas".

** Al defender medidas menos drásticas de aislamiento social en un evento para lanzar políticas para impulsar el turismo en Brasil*

FINALCITO DE LA PANDEMIA (10.DIC/2020)

> "Estamos viviendo un *finalcito* de la pandemia. Nuestro gobierno, tomando en cuenta otros países del mundo, fue al que mejor le fue en lo respectivo a la economía. Prestamos todos los apoyos posibles a estados y municipios".

** Durante evento en Porto Alegre para inaugurar trecho del puente sobre el Río Guaíba*

VACUNA NO ESTÁ COMPROBADA (22.ENE.21/2021)

> "No hay nada comprobado científicamente sobre esa v*acuna".*

** Refiriéndose a la vacuna Coronavac, de origen china. Sin embargo, la ANVISA, agencia nacional responsable ya comprobó su eficacia y seguridad*

EFECTOS DEL BARBIJO (25.FEB.21/2021)

> "Empiezan a aparecer los efectos colaterales de los cubrebocas (...) Yo tengo mi opinión sobre los cubrebocas, cada uno tiene la suya, pero estamos esperando un estudio sobre eso hecho por personas competentes".

** Cuestionando la eficacia de los cubrebocas, aunque su uso sea recomendado por la OMS*

Enfrentado a la anti-ciencia desde un lugar crítico de la ciencia

Estas espeluznantes declaraciones por parte de quien comanda el gobierno, articulan la desvalorización de la ciencia y las instituciones mientras movilizan valores machistas y LGBTfóbicos en la constitución de una masculinidad que no teme a la muerte y trabaja sin parar para dignificarse, bajo el entendimiento de que la pobreza es una cuestión individual. No solo son palabras al aire. Como ya mencionamos, las políticas de combate a la pandemia han sido desastrosas, incluyendo la incapacidad de mantener un Ministro de Salud que articule los esfuerzos a nivel nacional; Brasil ya lleva cuatro ministros diferentes desde que empezó la pandemia. Frente a esto, nos parece importante enfocarnos en las alianzas entre la universidad y los movimientos sociales como estrategia para enfrentar el escenario en el que estamos no solamente en Brasil, sino en toda Nuestra América y en el mundo.

Sin dejar de considerar las tensiones propias de la entrada y crecimiento de grupos subalternos, históricamente excluidos de la producción de saberes legitimados y valorados -tales como las mujeres, las personas LGBTI, las personas negras y periféricas y las personas con discapacidad-, defendemos que su actuación contundente y problematizadora en grupos de docentes, estudiantes y en proyectos de investigación y de inserción comunitaria llevados a cabo por instituciones educativas, han generado posibilidad de creación de nuevos mecanismos de producción y aplicación de conocimiento.

De esta forma, confiamos en la potencia de dichos mecanismos en búsqueda de tácticas de resistencia y existencia en el actual escenario. Si la ciencia se caracteriza por sus formas colectivas de construcción rigurosa de conocimiento, apostemos por esa colectividad, radicalizándola y haciendo que la población tenga acceso y se sienta efectivamente parte del conocimiento producido por las instituciones de investigación. En un mundo que parece haber banalizado la muerte y la violencia, luchemos para que nuestras instituciones convoquen a un compromiso común con la dignidad y el buen vivir para todas y todos.

Bibliografía

Alvarenga, D. (2021). *Desemprego fica em 14,2% no trimestre terminado em janeiro e atinge recorde de 14,3 milhões de pessoas. G1*. Recuperado de: https://bityli.com/8qegC

ANPEPP. (2021). *Manifestação ANPEPP. GTs da ANPEPP "Psicologia, política e sexualidades" e "Psicologia e estudos de gênero" em relação ao edital "Famílias e políticas públicas no Brasil."* Recuperado de https://bityli.com/1YtJl

Arcanjo, D. (5 de marzo de 2021). Relembre o que Bolsonaro já disse sobre a pandemia, de gripezinha e país de maricas a frescura e mimimi. *Folha de São Paulo*. Recuperado de https://bityli.com/259pG.

Boehm, C. (12 de abril de 2021). Currículo Lattes terá nova seção para registrar licença-maternidade. *Agência Brasil*. Recuperado de https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2021-04/curriculo-lattes-tera-nova-secao-para-registrar-licenca-maternidade.

Carrança, T. (3 de marzo de 2021) PIB: Pandemia agrava o que já seria a pior década de crescimento no Brasil em mais de um século. *BBC NEWS BRASIL*. Recuperado de https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56257245

CNN Brasil (31 de marzo de 2021). Preços de remédios sobem até 10,08% a partir desta quinta-feira (1°). *CNN Brasil*. Recuperado de https://bityli.com/NnCDv

Equipe Mídium (20 de noviembre de 2017). A Universidade como espaço para liberdade de credo e de culto. *Medium*. Recuperado de https://bityli.com/6adic

Garcia, R. (7 de julio 2019). 7% dos brasileiros afirmam que terra é plana, mostra pesquisa. *Folha de São Paulo*. Recuperado de https://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2019/07/7-dos-brasileiros-afirmam-que-terra-e-plana-mostra-pesquisa.shtml

Graf, N. (2012). Epistemología feminista: temas centrales. En Graf, N., Palacios, F. y Everardo, M. (Coord.) *Investigación feminista : epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 21-38) México, Ciudad de México: UNAM.

Gobierno del estado de Río de Janeiro (2003). *Lei nº 4151, de 04 de setembro de 2003*. Recuperado de https://bityli.com/RxnEr.

IBGE. *Projeção da população do Brasil e das Unidades da Federação*. Recuperado de https://www.ibge.gov.br/apps/populacao/projecao/index.html?utm_source=portal&utm_medium=popclock&utm_campaign=novo_popclock

Korol, C. (2015). La educación popular como creación colectiva de saberes y de haceres. *Polifonías Revista de Educación, Año IV* (7), pp. 132-153.

Lucius, L. (10 de junio de 2019). Manutenção das cotas nas universidades estaduais é defendida em audiência pública da ALERJ. *Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro*. Recuperado de https://bityli.com/JYnn3

Marins, C. (23 de marzo de 2021). Pesquisadora relata intimidações por estudo com agrotóxicos e sairá do país. *Notícias UOL*. Recuperado de https://bityli.com/1N1rE

Ministério do Desenvolvimento Regional. Secretaria Nacional de Saneamento – SNS. Sistema Nacional de Informações sobre Saneamento - SNIS. (2019). *24o Diagnóstico dos Serviços de Água e Esgotos.* Recuperado de http://www.snis.gov.br/downloads/diagnosticos/ae/2019/Diagn%C3%B3stico_SNIS_AE_2019_Republicacao_31032021.pdf

Munanga, K. (2001). Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa de cotas. Sociedade e Cultura, v. 4, (2), pp. 31-43

Nogueira, K. (3 de octubre de 2018). Homens que posaram para foto destruindo placa em homenagem a Marielle são candidatos do PSL de Bolsonaro. *Diário do centro do mundo*. Recuperado de https://www.diariodocentrodomundo.com.br/homens-que-posaram-para-foto-destruindo-placa-em-homenagem-a-marielle-sao-candidatos-do-psl-de-bolsonaro/

Pauluze, T. (16 de abril de 2021). TCC da Uerj sobre funk e empoderamento feminino vira alvo de bolsonaristas. *A cidade on*. Recuperado de https://bityli.com/DVe0l

Poder 360. (15 de marzo de 2021). Queiroga será o 4º ministro da Saúde de Bolsonaro; relembre os nomes. *Poder 360.* Recuperado de https://bityli.com/CQuPi

Portal Catarinas. (11 de abril de 2017). "Não posso orientar quem não acredita naquilo que estuda", afirma Marlene de Fáveri. *Catarinas*. Recuperado de https://bityli.com/qPBex

Presidencia de la República de Brasil. (2012). *Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012*. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm

Pereira, C. y Albuquerque, C. (2017). A inclusão das pessoas com deficiência: panorama inclusivo no ensino superior no Brasil e em Portugal. *Educar em Revista,* (n. especial 3), pp. 27-41.

Rangel, T., Silva, G. y Amaral, S. (2018). Políticas de afirmação no cenário das minorias sexuais na pós-graduação stricto sensu: uma análise da implantação de cotas para pessoas trans nas universidades brasileiras. *Interdisciplinary Scientific Journal v.5,* (3), pp. 225-240.

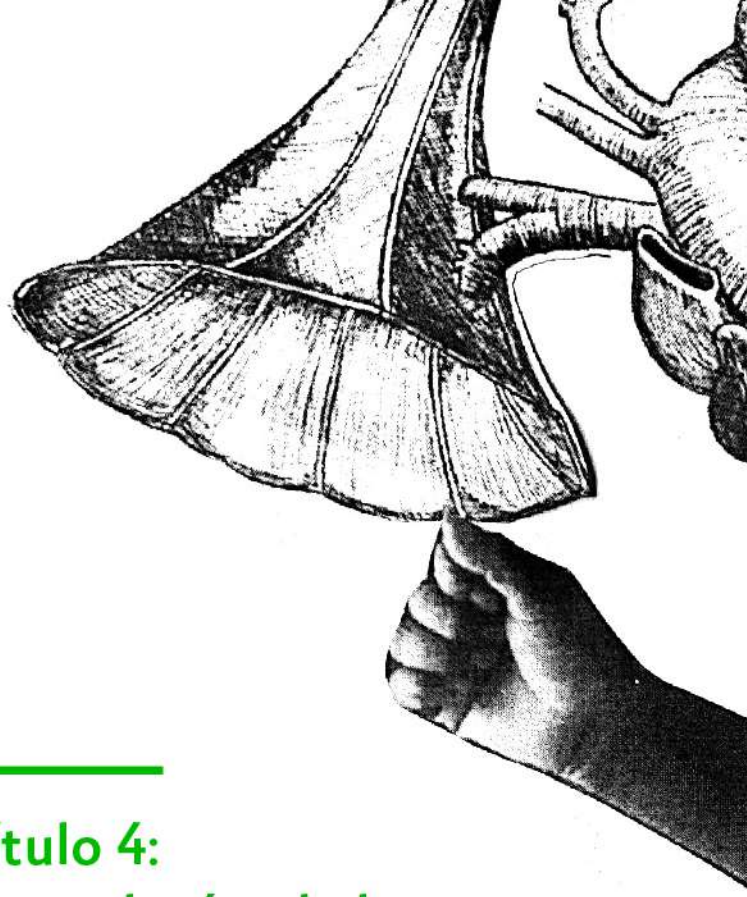
Redação do Diário do Rio. (3 de noviembre de 2020). Em livro, Rodrigo Amorim defende armamento da Guarda Municipal e justifica retirada da placa de Marielle. *Diário do Rio*. Recuperado de https://bityli.com/MIFES

Redacción. (12 de marzo de 2021). Coronavirus: "Brasil se está convirtiendo en una amenaza para la salud pública mundial". *BBC News.* Recuperado de https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-56369474

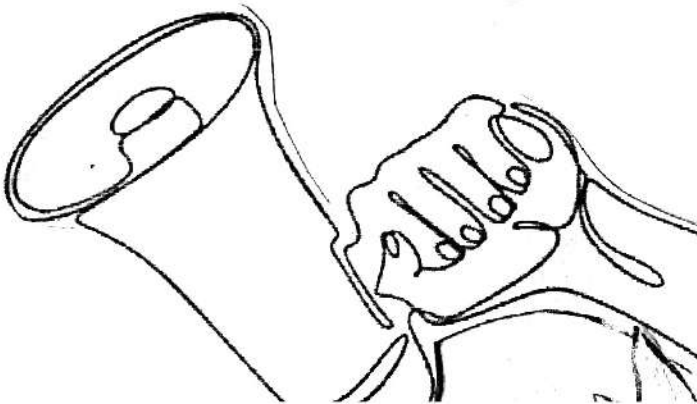
Reuters. (4 de marzo de 2021). Preço dos alimentos sobe pelo 9° mês consecutivo, aponta índice global. *G1.*Recuperado de https://bityli.com/ZZuQe

Rossi, M. (17 de junio de 2019). Debora Diniz: "Não sou desterrada. Não sou refugiada. Qual é a minha condição?". *El País.* Recuperado de https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/22/politica/1550871025_250666.html

Soares, J. (17 de marzo de 2021). Brasil enfrenta maior colapso sanitário e hospitalar da história, diz Fiocruz. *Olhar digital.* Recuperado de https://bityli.com/owStq



Capítulo 4: Epistemologías de las corporalidades oprimidas



Cuerpos jerarquizados: La colonialidad de la raza, el género y la clase en primera persona

Gabriela Bard Wigdor*
Gabriela Cristina Artazo‡

Introducción

"Lo personal es teórico"
Sara Ahmed

Este diálogo/ensayo surge de la necesidad de compartir teoría, afectos, palabras y argumentos entre las autoras, que contribuyan a comprender las problemáticas del racismo, el clasismo y el sexismo, poniendo en común reflexiones, malestares y sensaciones que como mujeres cisgenero, racializadas, hemos sentido al entrar a *una habitación con colegas o llegar a un lugar* de trabajo o esparcimiento. Es decir, queremos nombrar el peso de las estructuras excluyentes en la vida cotidiana, relatar situaciones de incomodidad corporal que, traducido a un sentimiento conocido, podría sintetizarse como desprecio. Sólo quien experimenta vivir con un cuerpo marcado debido a su clase, género y racialidad, puede percibirlo en su dimensión real, como una prematura enseñanza del lugar que debiera ocupar cada una y de las redes que nos dejaran fuera. Cuando las personas marcadas por las intersecciones de clase, género y racialidad aparecen en los espacios académicos, laborales y familiares, principalmente se las quiere para ser instrumentadas por la blanquitud masculina que tiene el poder.

Contextualicemos las sensaciones que estamos describiendo en este ensayo. Desde la colonización de Nuestra América se ha instalado la raza como marca a través del pigmento de la piel y de ciertos fenotipos asociados al ser afro o indígena, construyendo de esa manera diversas modalidades de integración vía la explotación de la fuerza psíquica/física o, de lo contrario, excluyendo a numerosos sectores sociales del derecho a una

* CONICET- Facultad de Ciencias Sociales.
gabrielabardw@gmail.com

‡ CONICET- Facultad de Ciencias Sociales.
artazogabriela@gmail.com

vida sin violencias. Desde la emergencia de la colonialidad como lógica del ser, del poder y del saber (Quijano, 2001), el racismo es una acción que supone marcar los cuerpos y jerarquizarlos por fenotipo corporal, así como en el caso de nuestro ámbito laboral que es académico, integrar a personas no blancas a través de mecanismos de blanquización y en orden a generar modelos meritocráticos. Es decir, cuando una mujer, persona negra o indígena llega a algún espacio típicamente blanco, se la usa de ejemplo de lo que es ser extraordinaria, fuera de serie o "esforzada". De esta manera, se convierten en mecanismos de disciplinamiento y de ocultamiento de las desigualdades que viven desde el nacimiento y a lo largo de su trayectoria quienes llegamos a estos espacios a partir de esfuerzos impensados para un varón blanco y cisgénero.

En ese sentido, las élites en Nuestra América fueron y son principalmente blancas, propietarias del poder económico, social e institucional. Heredan ese poder de generación en generación desde la colonización, escenario donde el color de piel comenzó a determinar la posición que ocuparían los diversos sectores en la sociedad y donde se instaló al ciudadano blanco, ilustrado y burgués como norma, fortalecido por el discurso meritocrático del talento personal. No olvidemos que la raza es central para el capitalismo y para la modernidad como paradigma epistémico. En efecto, las naciones heterocapitalistas y patriarcales, se sostienen sobre la originaria conquista de Nuestra América y, desde allí, se habla de mestizaje para negar la violencia originaria (mestizaje mediante violación) que gobierna los cuerpos en dirección al blanqueamiento cultural. De modo que el racismo no es un mero prejuicio individual sino una política estructural e institucional que genera efectos y afectos sociales.

A partir de estas lecturas, el presente ensayo dialogado entre "una mujer blanca y una mujer marrón", recupera aspectos de la experiencia común de la opresión de género, de ser investigadoras, docentes, madres y latinoamericanas que viven en Córdoba, Argentina, pero que se diferencian debido a su racialización. Mujeres que habitamos los márgenes de la academia frente al centro local que es Buenos Aires y en relación con las universalizantes Europa y EE. UU. Investigadoras que compartimos un feminismo anticolonial y antiracista desde posiciones de subalternidad, asumiendo los privilegios y exclusiones diferentes que cada una experimenta debido a la intersección género-clase-raza.

Hablamos desde las experiencias porque los feminismos nos enseñan que ellas son registros importantes y que las marcas corporales del transitar socio-histórico y emocional que cada una lee a la luz del presente pueden articularse en una resistencia en común. Por tanto, proponemos una escritura corporizada, desde lo cotidiano y con el énfasis en la importancia de problematizar la propia biografía de vida para comprender fenómenos que a veces nos parecen abstractos, pero que están ahí, día a día, conviviendo, lastimando y afectando nuestro cuerpo desde que despertamos. En efecto, desde el debate teórico y los relatos autobiográficos, accedemos a los procesos de subjetivación de las personas en estructuras e instituciones coloniales que son racistas, sexistas y clasistas.

En la academia faltan las personas negras

"Una fantasía de inclusión es una técnica de exclusión"
Sara Ahmed

En la universidad pareciera que las desigualdades de género ya no existieran y que el racismo no es un problema del que se deba hablar. Funcionamos como si los cuerpos fueran iguales y tuvieran las mismas oportunidades, cuando sabemos que llegar a estudiar, sostenerse en el sistema académico y trabajar en él implica mucho más que formación educativa materializada y capitalizada en títulos. Requiere, a su vez, de usufructuar el privilegio de contar con el tiempo necesario para que, como mujeres, negras o marrones, podamos formarnos y, de esa manera, con mayores méritos que el resto de tus colegas varones, poder ocupar el mismo cargo por menos salario. Esto se complejiza si consideramos que otros sectores siquiera acceden a las instituciones, pues son excluidas tempranamente; pensemos en sectores populares, campesinos, indígenas y cuerpos que escapan al binario hombre/mujer.

Como mujeres, en el ámbito laboral vivimos lo que Ahmed (2021) señala como un cúmulo de experiencias de exclusión por sexismos y racismo "cortés o amable", donde las violencias y discriminaciones son difíciles de localizar porque se niegan desde diferentes mecanismos formales y, más aún, informales. Uno de ellos se expresa cuando se censura hablar de desigualdades de género y raciales en el trabajo, porque se considera que son problemas ya abordados y resueltos. Insistir con que las mujeres tenemos menos oportunidades, mayores obstáculos y peores condiciones laborales

parece un planteo *vintage,* lo que se confronta con la propia experiencia física de vivir en condiciones de opresión debido al género y la raza. Por eso, lo colocamos nuevamente en agenda y sostenemos que ser mujeres es una gran desventaja laboral frente a los varones blancos, quienes son los grandes herederos de los capitales académicos y de las relaciones sociales que garantizan diversos recursos necesarios para permanecer en el campo académico.

Ahmed (2021) argumenta que ser varón blanco permite aproximarse a las normas de la academia sin tanto trabajo, en tanto la sola presencia no desentona con el estereotipo aspiracional de ciudadano. Es decir, jugar las reglas del juego académico podría traducirse como comportarse como un ciudadano blanco e ilustrado, de hecho, ascendemos mientras más nos parecemos a ese modelo impuesto. Ahora pensemos no solo en mujeres sino en personas negras, entonces la trayectoria por las instituciones supone desigualdades de género pero también exclusión y violencias debido al color de piel.

En ese sentido, para sostenerse como "*big names*"[1] al interior del campo académico, existen una serie de capitales que los varones heredan como privilegio y que hacen que cuenten con un sinnúmero de manos que asumen las responsabilidades que elles no quieren, para que se ocupen "de cosas importantes" y, así, acrecentar el prestigio de su carrera. Son las mujeres quienes gestionan esas tareas consideradas de menor importancia dentro de las instituciones y es sobre quienes se depositan los trabajos peores pagos y de menor reconocimiento. Somos las mujeres quienes sostenemos las relaciones en las instituciones con tareas de cuidado y atención de los colectivos laborales, lo que da nacimiento a la categoría de "trabajo doméstico universitario", en tanto prácticas feminizadas destinadas a garantizar la permanencia de estudiantes, la gestión de proyectos, actividades de extensión, entre otras.

En ese orden, Heijstra y otras (2019) afirman que las mujeres "se involucran más en construir comunidad dentro de la universidad, participan en mayor tiempo y número en comisiones de distintas materias, grupos de discusión, organizan actividades o destinan más tiempo a la atención de tareas *ad honorem.* Son horas que las mujeres perdemos para investigar, siendo que, como sostienen las autoras (2019), el capital más valioso en la

[1] Expresión coloquial y colonial que designa personas de prestigio en el campo académico, investigadores de renombre o con reconocimiento de la comunidad académica.

academia es el control del tiempo. Por eso, cuanto más poder e influencia tienen las personas, más comportamientos masculinos advertimos: muchas horas de trabajo, competitividad y poca importancia al cuidado de los afectos. Mientras, las mujeres no conseguimos negociar a qué nos vamos a concentrar en las horas dedicadas al empleo y encontramos dificultades para resistir al control de las instituciones.

A pesar de que las cargas en el ámbito laboral y familiar pesan sobre nosotras y las exigencias de acercarse al modelo académico que impone este sistema nos obliga a un sacrificio enorme para sobrevivir, en la mayoría de las ocasiones simulamos que, en la academia, las personas somos iguales. Sin embargo, tempranamente sabemos que ser mujeres tiene consecuencias, que las acciones según tu género son valoradas de modo diferente. Incluso es necesario señalar que las mujeres no somos todas iguales, si bien compartimos una posición feminizada y de opresión patriarcal, ser mujer-negra es una marca que determina con quienes vas a poder relacionarte en el ámbito académico, a cuáles vínculos se puede aspirar y con quienes te vas a rodear.

Como expresa Ahmed (2021), ser mujer negra o marrón se siente como ser extranjera en tu espacio de enseñanza, una mancha negra en medio de la blanquitud arquitectónica y física de las instituciones. Se espera que no estés ahí y, cuando estás, tu cuerpo es un interrogante, un motivo de celebración de falsa inclusión, la excusa para negar el racismo dominante. Ser extranjera es que en la vida cotidiana te juzguen 'por quién sos, más que por lo que haces', traducido en frases que escuchamos desde que nacemos como "No hagas eso porque sos mujer, haces eso porque sos negra, si te vestís así sos una groncha[2]". Detrás de esos comentarios operan el género y la racialidad haciendo cuerpos subordinados, despreciados o integrados en tanto nos adaptemos a las expectativas sociales que pesan sobre nosotras.

En consecuencia, como las personas negras son las grandes ausentes de las instituciones educativas superiores, tiende a considerarse que el racismo no existe. Al contrario, existe porque es el racismo el que borra a las personas negras de las aulas y los pasillos de las instituciones. Por eso, el racismo y el sexismo son pilares fundamentales del capitalismo hete-

[2] En Argentina se usa el término "groncha" para definir a alguien como vulgar, ordinario o de mal gusto. En realidad, lo que se está diciendo es que esa persona tiene prácticas o formas de hablar de sectores populares. Es decir, es un comentario clasista y racista.

ropatriarcal, pero disfrazados de temas superados o no relevantes para un país que cree "que bajó de los barcos"[3]. En efecto, cuando se realizan encuestas y entrevistas sobre el tema, en Argentina, el imaginario compartido refiere a que excluir en razón de la raza está mal, que discriminar a las personas negras no es correcto, pero pareciera que no es extensible a personas inmigrantes de países limítrofes (Paraguay, Bolivia, etc) y menos aún a los sectores populares, quienes son predominantemente negros y de ancestralidad indígena, mestizados compulsivamente desde violencias coloniales (generalmente las personas negras tienen origen indígena en Argentina).

Sobre el tema, se destaca una encuesta de la consultora Tres Punto Zero (2020) en Argentina, donde la mayoría de las personas encuestadas reconocen que existe el racismo, pero nadie se asume como racista. Es decir, la sociedad argentina percibe la discriminación y el racismo como un fenómeno muy grave, pero la ciudadanía no reconoce que se encuentra implicada en esas prácticas de exclusión, ya sea como personas que discriminan o como discriminades. Asimismo, la encuesta muestra que el racismo es un fenómeno inherente a la clase. El 36,7% de los argentinos cree que esta es la principal forma de discriminación y el 70,6% cree que son "las personas pobres" a quienes se discrimina.

En Córdoba, nuestra provincia, el "negro de mierda" es el joven de gorra o la mujer de sectores populares que materna en soledad porque el progenitor desapareció[4]. En la Argentina, la idea de clase trae de manera implícita al racismo. No es que se los vea negros, sino que se los ve pobres, y en nuestro país el pobre es negro (Vilker, 2020). El "cabecita negra" puede ser el verdulero de Bolivia, la empleada doméstica, la inmigrante de Paraguay o Perú, como estereotipos claros de la cultura argentina. Como dice Shila Vilker a cargo de la coordinación de la encuesta (2020), como fenómeno cultural, el racismo se sostiene sobre la idea de que "el negro siempre es el otro", anclado en aspectos como la vestimenta, los elementos

[3] Expresión popular argentina para describir la constitución de una sociedad "blanca y civilizada" basada en lxs inmigrantes que llegaron para "poblar la Argentina". Pretensiones políticas de constituir una pequeña Europa en este continente, tal como pretendía Sarmiento y la generación liberal capitalista del país en el siglo XIX.

[4] Los medios de comunicación han reificado parte de estos imaginarios y junto con al adjetivo de negra de mierda se le asigna a ella la categoría de luchona y a sus hijes la categoría de producto o objeto que se "tiene" solo para cobrar un plan.

de esa vestimenta como la gorra, el color de la piel, el barrio donde se vive, las formas de hablar y la pobreza.

La cuestión racial se interseccionа de tal manera con la clase que una persona negra puede ser tolerada, más no incluida en las élites de poder a causa de su poder adquisitivo. Decimos tolerada porque nunca va a ser integrada verdaderamente en la clase blanca, lo hemos visto en Argentina con personajes públicos como el jugador de fútbol Carlos Alberto Tévez Martínez, nacido en el barrio Ejército de los Andes, mejor conocido como Fuerte Apache, una de las villas más grandes del Gran Buenos Aires, Argentina. A partir de su éxito como jugador y sus opciones de consumo suntuosas, en los medios de comunicación y redes sociales lo llamaban "negro con plata", "negro agrandado", entre otros términos que vienen a demostrar que el blanqueamiento por dinero no termina de modifica la lectura racial, siempre serás "el otro", ahora a tolerar.

También, podemos detectar racismo en la difusión que tienen los casos de femicidio, gatillo fácil o procesamiento judicial según la persona sea blanca o negra/indígena/pobre. De modo que pueden tener presa durante cinco años a una mujer indígena, militante sin causas confirmadas como es Milagro Sala y no necesitan dar explicaciones, o contar con la indignación social cuando la policía asesina a un joven blanco, pero silencio cuando es un joven de sectores populares. No olvidemos la desaparición de Santiago Maldonado, varón blanco que participaba en la defensa de los derechos del pueblo mapuche sobre sus tierras, la movilización que efectuamos muchos sectores en reclamo de justicia y lo poco que denunciamos el asesinato de Rafael Nahuel, joven mapuche, víctima de represión militar igual que Maldonado, pero indígena. En efecto, las emociones sociales de indignación, repudio y reclamo de justicia se distribuyen desigualmente según el color de la víctima, el género y su clase social. Como sostiene De Sousa Santos (2010), la forma en que el capitalismo gestiona la población según parámetros raciales supone que en "la zona del ser" se administran los conflictos con técnicas de persuasión y a veces con momentos excepcionales de guerra (represión de marchas, gatillo fácil, prisión política, entre otras); mientras que en la zona "del no-ser" tenemos la guerra de modo constante, a través de genocidios, etnicidios, feminicidios y pobreza estructural, con momentos excepcionales de paz.

En consecuencia, las personas negras pueden pasar a la "zona del ser" cuando se blanquean y se integran, ya sea a partir de los ingresos mo-

netarios que perciben y/o los capitales culturales objetivados en títulos que les otorgan estatus. Fanon (2009) sostiene que "entre en el negro y el blanco se traza una línea de mutación, se es blanco como se es rico, como se es bello, como se es inteligente" (p. 71). Desde estas lógicas también se construyen modelos aspiracionales de lo exitoso que se tornan válidos para todes, aunque el estereotipo sea excluyente en tanto se sostiene sobre el varón, blanco, de clase media-alta, ilustrado y sin discapacidad. Estamos ante lo que diversos autores de la Descolonialidad llaman "sociedad de supremacía blanca".

Sociedad de supremacía blanca: cuerpos racializados como superiores

Aníbal Quijano ha desarrollado el concepto de 'colonialidad', según el cual las sociedades retienen o asumen las características de la colonización, incluso cuando han llegado a ser nominalmente independientes (Quijano, 2001). Los colonos blancos de América Latina tomaron la tierra de los pueblos indígenas y se apropiaron de la mano de obra de los esclavos negros que habían importado. Posterior a la llamada independencia de España, Nuestra América se caracterizó por la mirada constante de las elites blancas hacia Europa, sus estilos de vida y consumos, percibido como una política liberal y progresista. El eurocentrismo nació como modo de integrar poblaciones mestizas, así como también para hacerle contrapeso a los grupos indios y negros. El racismo como lógica intrínseca al eurocentrismo sirvió para justificar el incremento de la inmigración y el fomento de más guerras de exterminio sobre el "desierto". Un desierto poblado de pueblos indígenas que se veían aniquilados.

A partir de la modernidad, se crea una jerarquía global de superioridad de los hombres sobre quienes no son considerados completamente humanos: mujeres, negres, indígenas, niñes. Esta estructura de dominación da origen al racismo como mecanismo de colonialidad del ser, del saber y del poder. Para Fanon (2019) les sujetes blanqueades se sostienen en la línea de lo humano, en la «zona del ser», mientras que aquellos sujetos que viven en el lado inferior de esta línea viven en la zona del no-ser (Fanon, 2010). La colonialidad subjetivó a nuestros pueblos y los organizó en torno a ideas dicotómicas y pensamientos binarios sobre el mundo, según la lógica moderna cartesiana. En el siguiente cuadro explicativo de Robin

Di Angelo (2021) que hemos traducido al español, la autora nos muestra cómo opera el racismo en las personas que nos decimos antirracistas, así como el modo en que el pensamiento moderno/cartesiano y occidental binario, nos permite construir dicotomías que, generando estereotipos, ocultan los múltiples matices, disfraces y prácticas culturales de racismo con que les blanques comprendemos el mundo.

Cuadro "El binario del nuevo racismo"

Racista: male	No racista: buene
Ignorante	Educade
Fanatique	Progresista
Prejuicioseo	Mente abierta
Mezquine	Comprensivo
Vieje	Jóven
Ignorantes/reaccionarios	Sectores cultos

El cuadro permite visualizar las maneras en que los estereotipos funcionan porque nos son útiles a nuestras prácticas racistas. Los estereotipos hacen que sea sencillo construir "al otro" frente a un nosotros e impugna la posibilidad de mirar criticamente.

Figura Nº 1. Título: Cuadro *"El binario del nuevo racismo".*
Fuente: Elaboración propia.

Siguiendo con esta lógica binaria de pensar el mundo, las instituciones educativas formatean a las poblaciones y las normalizan bajo el binarismo civilización o barbarie, dando por resultado que, a más de 500 años de colonización, las instituciones formales en la Argentina legalizan formas racistas de exclusión a través de mecanismos varios. Entre ellos, generar escuelas o barrios "de pobres" para negres/marrones, frente a escuelas de prestigio en barrios residenciales y para blanques. El racismo cultural

implica que asociemos escuelas "para pobres" con educación pobre y que experimentemos que esa pobreza puede ser contagiosa en caso de que tomemos contacto. Así, las personas creen que la pobreza podría pegárseles y debido al modo como se encuentra estratificada la sociedad, estudiar en una escuela de sectores populares implica asumir prejuicios sociales, dificultades para acceder a recursos para continuar estudiando y el bloqueo en el acceso a lugares de prestigio académico. Todas esas explicaciones nos hablan de las limitaciones o posibilidades sociales que significan el lugar donde nacimos, la escuela a la que fuimos y las personas con quienes nos rodeamos. Son marcas de clase, raza y género.

Fanon (1961) ya hablaba de esta problemática en los años '60, a partir de las luchas de liberación de las colonias frente a Francia e Inglaterra, y explicaba que el racismo es la negación de la humanidad de las personas negras e indígenas, así como la incorporación de ese sesgo racial en las mismas poblaciones afectadas. La epidermización de las estructuras es mirarse con los ojos del poder y responder a esos estereotipos de manera inconsciente. La sociedad de supremacía blanca se apuntala desde ese racismo incorporado, como práctica cotidiana de deshumanizar a grupos sociales en base al color de la piel, el origen de nacimiento, la cultura o la religión. Pero queremos enfatizar en que es una lógica estructural de distribución desigual de acceso a oportunidades, recursos, información, atención y poder en todas las áreas de la vida social.

INTERRUPCIONES AUTO-ETNOGRÁFICAS

A continuación, propondremos una interrupción doble: cada una de las autoras narraremos desde un ejercicio autoetnográfico en torno a cómo se entrelazan las discusiones que venimos sosteniendo hasta aquí, en el cuerpo-territorio de cada una de nosotras.

No es resentimiento, es orgullo negro. Primera interrupción autoetnográfica

"Nuestro amo juega al esclavo
De esta tierra que es una herida
Que se abre todos los días
A pura muerte, a todo gramo
Violencia es mentir"

Patricio Rey y sus Redonditos de Ricota

Según el amo disfrazado de cordero, somos negras resentidas que creemos tener derechos a exigir políticas reparatorias. No obstante, la memoria funciona de manera tangencial, se despierta y advierte acerca de sensaciones conocidas, recuerdos dolorosos que hicieron que sepas que ¡sos negra!

Lo que para la cultura occidental es una acción de resentimiento -frente al orden natural de las cosas-; para las corporalidades negras significa reconocer en esa misma adjetivación parte de su propia historia. Cuando Victoria Cruz[5] en un poema cantado (escrito hace más de 40 años) expresa "me gritaron negra", recrea una memoria colectiva acerca de Nuestra América y su historia. Luego, en el mismo poema, denuncia los eufemismos modernos, clasistas, políticamente correctos y grita: "Desde hoy en adelante no quiero laciar mi cabello, no quiero, y voy a reírme de aquellos que, por evitar según ellos, algún sinsabor llama a la gente negra, gente de color". El poema es una acción de defensa, de afirmación frente la negación y exclusión de les negres que, incluso en el lenguaje políticamente correcto, nos borra. Así, la negritud como afirmación y orgullo se defiende frente al patrón de poder colonial el derecho a existir.

[5] Pueden acceder al poema cantado en este link: https://www.youtube.com/watch?v=bZ-BHvMaTiuU

Implica reconocer la violencia de borrarnos de la historia y del lenguaje para ser convocades a modernas formas de esclavitud y gestos racistas diarios: "No te dejes negrear"; "que negre de mierda"; "que resentida la negra"; "estos son unes negres de mierda"; comentarios que expresan la objetivación de un orden burgués clasista, racista y androcéntrico. La discriminación racial en Argentina es un tema del que no se habla y se niega tal como lo muestra la encuesta de la consultora Tres Punto Zero (2020). No reconocer las propias prácticas racistas implica negarles las identidades a las otras personas, las marcas que portamos en el cuerpo. Sara Ahmed (2021) denominó a este tipo de acción como "racismo cortés", desde donde venden nuestra historia, las exclusiones que sobre nuestros cuerpos pesan; encubriendo el desprecio que la mirada del otro evidencia cuando siendo marrón o negra, mujer y joven, se ingresa a un salón de clases y alguien pregunta: "ahhh ¿vos también sos docente?".

Cuando experimento este tipo de discriminación, en mi cabeza respondo con orgullo: "Sí, esta negra/marrón con dientes grandes también es docente y tuvo que concursar 13 veces para entrar como docente, escribir infinidad de artículos, maternar una hija (blanca) y además tener que soportar, con el rostro más amable, la pregunta despreciativa ¿vos también sos docente?". Puedo traducirlo teóricamente como el ejemplo de una doble operatoria de exclusión donde niegan tu historia, tus logros y en el mismo acto deprecian tu cuerpo en esa escena, pero de una manera cortés, anteponiendo una pregunta o un gesto condescendiente.

En ese sentido, estoy convencida de que quienes son marrones, con dientes grandes y trabajan en ambientes académicos saben de lo que hablo, del peso de que te nieguen el propio cuerpo y del profundo resentimiento, que se produce, hacia la blanquitud burguesa. Quisiera detenerme en eso que denominamos resentimiento, según el diccionario de la Real Academia, esta palabra refiere a un sentimiento persistente de disgusto o enfado hacia alguien por considerarlo causante de cierta ofensa o daño sufridos y que se manifiesta en palabras o actos hostiles. La definición misma condensa una síntesis que más que una definición conceptual es un modo de estar frente a la hostilidad propia del mundo blanco, burgués y heterosexual que nos han impuesto en Nuestra América mediante la compulsión al mestizaje. Me pregunto:

¿Cómo no estar enojadas y resentidas? ¿Cómo no enojarse con una misma al notar como el lenguaje del amo y los modos del amo se nos son

impuestos como encuadres institucionales neutros y que, en todo caso la incomodidad que sentimos, el dolor que padecemos, es solo parte de un resentimiento infundado? ¿Cómo no estar agotadas de tener que trabajar el doble sólo por ser mujeres, negras, marrones en espacios colonizados por los blancos?

Nacimos con las marcas raciales que crearon y desprecian. Recuerdo en mi adolescencia y juventud sentir mucho enojo, sin saber bien cómo tramitar ese sentimiento y tampoco por qué estaba enojada, "nunca encajo" pensaba en mis primeras incursiones en la universidad. Todas mis compañeras eran blancas, algunas de la escuela Manuel Belgrano[6], sentadas adelante porque sus distinciones estéticas y corpóreas les permitían ocupar los primeros bancos. Escuché al profesor hablar de paradigmas teóricos e inmediatamente pensé: "la universidad no es para mí, no entendía nada, 'chino básico' le dije a mi madre por teléfono. En verdad yo era y soy una negra blanquizada debido a mi condición de clase y porque estaba en Córdoba solo para estudiar, uno de los privilegios que pocos sectores disfrutan, pero, sin embargo, la extrañeza/incomodidad que sentía me llevaba a recuerdos que me indicaba o me ubicaban en que "ese lugar" no había sido pensado para mí.

Considero que quienes somos negres -sobre esto mucho nos han enseñado el afrofeminismo anglosajón y nuestroamericano- poseemos algo así como una memoria latente que cuando identifica un lugar hostil, inmediatamente hace sonar sus alarmas. Alarmas que nos recuerdan que defenderse es un derecho y afirmarse también, tal como lo hizo Rosa Parks cuando en el año 1955 se negó a ceder su asiento a un hombre blanco en EE. UU. No ceder frente a los privilegios blancos y exigir derechos es parte de nuestra ancestralidad.

Devolvemos la pregunta a quien lee estas líneas y decimos ¿cómo se imagina usted esta batalla dentro del campo académico?. El patrón de poder colonial es un mecanismo social que opera dentro de diversos campos, en este caso el académico. Por lo tanto, "dar batalla" significa identificar las múltiples intersecciones de la razón euro gringa centrada, apuntalando estrategias epistemológicas que desacrediten este orden cortés y neocolonial al que quieren obligarnos. Esta mirada etnocéntrica que se nos quiere imponer de manera inocua y *naif* tiene una incidencia directa en cuanto a legitimar desigualdades sociales y de oportunidades dentro del campo

[6] Escuela preuniversitaria del ámbito de la Universidad Nacional de Córdoba.

académico, asumiendo desde una mirada meritocrática y racial, que hay sujetes mejor preparades que otres. Por ejemplo, dentro de las ciencias sociales para estas cuestiones se gestan modelos explicativos blanquizados (como el de Pierre Bourdieu), que anulan las diferenciaciones en cuanto a la raza y explican las diferencias de posiciones remitiéndolas a una estructuración disímil de los capitales que cada agente posee sin tomar la racialidad como un aspecto clave.

En general, Argentina no se reconoce en su ancestralidad indígena y niega su propia historia e identidad. Por eso, la presente reflexión apuesta a un ejercicio de honestidad histórica y reconocimiento racial que supone aceptar que en cada une existen y anidan un cúmulo de acciones y tipificaciones racistas que es necesario desandar si lo que se quiere es afirmar un horizonte sin desigualdad social, cultural, económica, académica y política.

Contra la *fragilidad blanca*. Segunda interrupción auto-etnográfica

Soy blanca, nieta de esos inmigrantes. Me resulta difícil ver mis sesgos racistas a lo largo de la vida. Cuando una es universal, aunque sea maltrecha por ser mujer y de clase trabajadora, no puede particularizar su punto de vista y de eso se trata este momento, de volverme una mirada sobre la propia raza, sobre mi blanquitud, como lo que es, una ficción del poder. Batallar contra la propia *fragilidad blanca* es la tarea de este apartado del ensayo.

El término "fragilidad blanca" fue acuñado para describir reacciones defensivas de personas blancas cuando son cuestionadas por su propia raza. Robin Di Angelo (2021) lo definió como la actitud que adoptan les blanques de enojo u ofensa cuando les mencionan su color, debido a que siempre se ven a sí mismes "sin raza", como un cuerpo neutro. Además, es un estado emocional donde cualquier señalamiento sobre racismo se convierte en intolerable y desata comportamientos defensivos.

En ese sentido, Di Angelo (2021) sostiene la tesis de que la mayoría de las personas blancas crece en ambientes segregados del contacto con otros grupos raciales. Por tanto, no se enfrentan al contacto con personas negras o indígenas, creándose una serie de ficciones como que son de otro continente o país, grupos de una historia pasada o extinguida, entre otras

creencias que se tornan violencias ante la materialidad de los cuerpos plurales que efectivamente habitan el mundo.

Les argentines sabemos de "fragilidad blanca", acostumbrades a prescindir de la idea de raza, reproducimos el gesto racista de negar a las personas indígenas, negras e inmigrantes pobres. La identidad argentina desestima que vivimos en una tierra que fue presa del genocidio de la colonización y se estructuró sobre este. La amnesia intencional sobre este episodio se reproduce desde el relato histórico oficial, a partir de una historia blanqueada, una *fake news* que nos creemos hace décadas, donde se habla de migrantes varones, prósperos y cultos como origen de la riqueza y la cultura nacional. Se olvidan de que les inmigrantes eran obreres politizades, mujeres marcadas por violaciones en las guerras y la pobreza, cuerpos heridos por las violencias nacionalistas y los etnocidios.

Soy nieta de esos inmigrantes provenientes de Europa, blanques sí, pero negres por pobres, sobrevivientes de guerras civiles y genocidios étnicos. Mis abueles paternos eran judíes que escapaban de Polonia y de los campos de concentración de los nazis; mis abueles maternos anarquistas, vasques, sobrevivientes de la dictadura franquista. Todes elles muy pobres, mi abuela materna tenía hasta la mitad de segundo grado y ningune de elles la escuela terminada. Mi abuelo leyó y se formó en la cárcel, donde estuvo preso durante 10 años por ser comandante de la República contra el Franquismo. Sospecho que a la historia sarmientina y mitrista[7] no le es grato narrar estas anécdotas, porque explica parte de la amnesia social respecto de nuestros antepasados y la construcción de una nación de blancos con pretensiones europeas, a partir del contacto con poblaciones que se consideran cultas y desarrolladas desde la colonialidad del saber. De allí que las personas asocien pobreza y subdesarrollo con la negritud, lo indígena y lo local, con el rostro de Nuestra América.

Como mis abueles, también me siento una sobreviviente en un país donde las mujeres somos víctimas de femicidio, una muerta cada 21 horas. Soy una mujer cisgénero, tengo suerte de estar con vida en este mundo patriarcal y violento. También soy blanca, eso es un privilegio en una sociedad racista como la nuestra. Me blanquean mis estudios académicos y una profesión liberal, por eso en muchos de los espacios donde circulo, "andar con negros" está mal visto o, al menos, llama la atención. Ser blanca

[7] Refiero a la historia nacional que se enseña en la escuela desde la pluma de Sarmiento y Mitre.

atrae a personas blancas, los círculos se vuelven cada vez más endogámicos y una se encuentra rodeada de toda esa blancura para todo. Por eso, las personas marrones destacan entre tanta blancura solo con su presencia y son leídas con estereotipos raciales antes de que hablen. Mi mundo laboral es blanco, mi mundo íntimo de amores y amistades toma color, me interroga e interpela al entorno.

En consecuencia, puede ser una amiga, una compañera de trabajo o una relación sexo-afectiva con personas negras o marrones lo que incomode al entorno. Una blanca con un negro en el siglo XXI aún molesta, incomoda, genera interrogantes. Todavía en el año 2021 mezclarse con un varón "que parece aymara, peruano o boliviano" (nombrado de ese modo por diferentes personas en la vida cotidiana y, a veces, como sinónimo), puede ser visto como algo malo, sancionable, sospechoso o novedoso. Todos nombres, categorías y emociones que contagian sensaciones que marcarán el cuerpo de las personas como inferiores debido a su color, tornándolas extranjeras, inmigrantes y pobres.

Sin embargo, en Argentina decimos que no somos racistas porque buscamos la figura exotizada del negro y no del/la indígena, del/la esclave, cuyo fenotipo corporal es el que tenemos realmente en nuestro país y que es el color de los sectores populares empobrecidos por el capitalismo. Raza y clase se enlazan perfectamente para que la sociedad sea pobre-negro-odiante y no se sienta mal al respecto.

Esta breve reflexión pretende una consideración crítica y activa sobre el lugar que ocupamos las feministas blancas en la reproducción del racismo y el clasismo, de modo de hacernos conscientes y apostar a ampliar las batallas teóricas, políticas y culturales que necesitamos para el diálogo interseccional que nos debemos. Como supo decir Fanon (1961): "No soy esclavo de la esclavitud que deshumanizó a mis padres", apuesto a hacerme cargo de los privilegios que disfruto por mi condición racial y enfrentar las desigualdades que del racismo se derivan.

Reflexiones finales

Nuestra América es una sociedad de supremacía blanca, paradójica si miramos la composición racial y étnica de nuestros pueblos, en tanto gobierna una minoría blanca o blanquizada, sobre una mayoría negra e indígena. Es un territorio de 'colonialismo de establecimiento', aunque los poderes

coloniales ya no estén presentes habiendo sido expulsados a lo largo del siglo diecinueve, la colonialidad se perpetúa de manera constante y a través de diferentes mecanismos culturales, sociales y económicos.

Al respecto, en un ejercicio de afirmación, Adriana Guzmán en el año 2019 y en virtud de una invitación que le hicimos a la universidad, supo decir que no buscaba divulgar lo que hace junto a sus hermanas, lo que realmente pretendía era reconstituir, junto a las mujeres presentes, memorias de resistencia indígena negada por siglos de racismo colonial. Además, agregaba que lo hacían de modo oral porque temía que los sectores blancos académicos, señalado incluso a los feminismos institucionales, *se roben también eso,* refiriendo *a* la memoria. Por eso construyen desde la oralidad, en el encuentro con el otre en la cual su experiencia es parte de una historia común de desgarro y dolor.

En relación a lo expuesto por Adriana Guzmán, encontramos que los feminismos institucionalistas promueven desde el paradigma del desarrollo humano la enajenación del dolor, de las emociones, de lo vivido y padecido. No buscan transformar colectivamente los problemas derivados de la colonialidad, sino que hablan de víctimas y de empoderamiento. La operatoria es la misma, el patrón de poder colonial intercepta y atraviesa a las instituciones y logra producir un lenguaje que se piensa neutral y es políticamente conservador. Un conocimiento ensimismado enajenado de la experiencia corpórea no es solo una herencia cartesiana del modelo anglosajón/occidental sino que, a su vez, representa parte de las acciones del etnocidio cultural que pretende borrar nuestra historia para anteponer explicaciones que nos indican que ellos son la civilización y nosotres la barbarie. Por eso, por un lado, precisamos contar nuestras experiencias (esas que hacen que se corte la voz), para enunciarlas, para compartirlas, y así construir caminos activos para la afirmación de nuestra ancestralidad construida en la intersección de lo indígena y negro, lo esclavo y lo servil.

Por otro lado, como las estructuras pesan desde la primera infancia y en momentos constitutivos de nuestra identidad, ya tenemos recuerdos de disposiciones corporales y lecturas prejuiciosas sobre nuestro cuerpo feminizado y/o negre desde entonces. Debido a lo cual, con estas reflexiones proponemos que el primer trabajo es con une misme, pero no desde la lógica del *coaching empresarial* de "soltar y ser feliz", sino desde la lógica de atreverse a mirar la propia vida y de la de quienes nos rodean, en clave racial, identificar colores, edades, condiciones de clase y advertir las au-

sencias y las persistencias en esos espacios, que son cotidianos. También, a nivel estatal, precisamos políticas antirracistas que establezcan lineamientos concretos de interpelación a la desigualdad racista, patriarcal y clasista a través de cupos, programas estatales antirracistas y de visibilidad del problema. Asimismo, promover la lectura y acceso a producciones culturales negras, indígenas y feministas, ya sea en el cine, teatro y literatura, tanto como en deporte y todo espacio social que pueda tender a guetos raciales, de género y de clase.

Finalmente, en clave de desafío singular de cada persona, consideramos necesario reflexionar que la población argentina no bajamos de los barcos de la Europa pujante, sino que nos caímos de estos como polizontes y que otres nacimos como esclaves. Es necesario advertir que nuestra historia ha sido borrada y es hora de reconocerla, reconstruirla y compartirla.

Bibliografía

Ahmed, S. (2021). *Vivir una vida feminista.* Argentina: Caja Negra.

Carreira, D. (2018). El lugar de los sujetos blancos en la lucha antirracista. *SUR 28* - v.15 n.28 • 127 - 137 | 2018. https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2018/12/sur-28-espanhol-denise-carreira.pdf

De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber y el poder.* Uruguay: Ediciones Tlirce.

DiAngelo, R. (2021) *Fragilidad Blanca.* España: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Fanon, F. (2009) *Piel Negra: Máscaras Blancas.* Madrid: Ediciones Akal.

Fanon, F. (1961) *Los condenados de la tierra.* España: EFE

Heijstra, T. M., Einarsdóttir, Þ., Pétursdóttir, G. M., & Steinþórsdóttir, F. S. (2017). Testing the concept of academic housework in a European setting: Part of academic career-making or gendered

barrier to the top?. *European Educational Research Journal*, 16(2-3), 200-214.

Quijano, A. (2001) *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Vilker, S. (2020) *"¿Soy racista?". Encuesta de la consultora Tres Punto Zero*, disponible en: http://trespuntozeroconsultora.com.ar/medios/index.php/2020/09/28/todxs-reconocen-que-existe-el-racismo-pero-nadie-se-asume-racista/

¿Necesitamos de una ética? Interrupciones feministas, decoloniales y sexo-disidentes

Sofía Soria*
Pascual Scarpino**
Lucía Bertona‡
Exequiel Torres‡‡

Ya es tarde... el agua está contaminada.
Quédese a mi lado... y esperemos juntos la muerte.
Desajuste su barbijo, el aire está asfixiado.
Ya no queda el sol ni gente en la ciudad.
Tuvimos la culpa y más también.
Plantamos una lágrima en los ojos más hermosos.
El verde ahora es ceniza
y bueno... que se venga la muerte.
Solo quedarán canillas de donde saldrá nada y silencios que harán eco.
Compramos el ocaso del mundo disfrazado de diamante
cotizamos en alza pero matamos las ideas, los sueños, el amor.
Pero por lo menos nos queda la muerte.

Camilo Blajaquis

¿Una ética?

La pregunta por una ética nos exige, antes que respuestas o claridades definitivas, transitar opacidades, zonas poco certeras, intrincados recovecos y la siempre difícil tarea de abordar algunos problemas: ¿Quién se pregunta por una ética? ¿Para qué? ¿Desde dónde? Responder a estos interrogantes implica, para nosotres, situarnos en un terreno que excede

* CONICET. Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad. a.sofia.soria@gmail.com

** Instituto de Humanidades, Consejo Nacional de Ciencia y Técnica de Argentina; Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. pascual.scarpino@unc.edu.ar

‡ CONICET. Instituto de Humanidades. UNC. luciabertona@gmail.com

‡‡ Facultad de Ciencias Sociales. UNC. exequieltorres04mas@gmail.com

la ética como cuestión moral, es decir, recurrir a ese lugar seguro e inconmovible donde encontrar normas que distinguen lo bueno de lo malo. Antes bien, el nudo problemático pasa por despojarnos de esas normas para arrojarnos al terreno de lo inquietante, ese lugar de lo incierto donde no podemos saberlo todo y, sin embargo, pide de nosotres la mayor implicación, para hacer algo frente a escenas de injusticia que nos afectan y por las cuales nos sentimos responsables.

La pregunta por la ética supone, entonces, ir más allá del discurso del Sujeto, aunque sabemos que en ese transitar tendremos que tensionar(nos) una y otra vez, porque nunca resulta fácil disponernos a una experiencia que nos conduzca a *otra cosa.* De alguna manera, este es un camino que está siempre expuesto al fracaso o, al menos, cargado de contradicciones que necesariamente devienen del reconocimiento de nuestra precariedad constitutiva. Se trata, en los términos de Butler (2009), de disponernos al desmoronamiento, la exposición y la desposesión. Es el cuerpo -que experimentamos como constitutivamente incompleto y fragmentado, ahogado por y, al mismo tiempo, resistiendo los ideales regulatorios de completud y unidad -el que se sumerge en el proceso hiriente de la interrogación, el que se deja tocar, el que se deja inundar por una sensibilidad como instancia necesaria de apertura, con todo lo doloroso que eso puede ser-. Porque ¿qué es lo que se pregunta, se inquieta, se siente responsable, si no un cuerpo? Un cuerpo como registro que huye del orden del ser -de la ontología del Sujeto- para dar una respuesta:

> La respuesta que es responsabilidad [...] resuena en esta pasividad, en este desinterés de la subjetividad, en esta *sensibilidad.* Vulnerabilidad, exposición al ultraje y la herida: una pasividad más pasiva que toda paciencia [...] *sensibilidad a flor de piel, a flor de nervios, que se ofrece hasta el sufrimiento.* (Levinas, 2002, p. 60-61, el subrayado es nuestro)

Sabemos que la idea de Otro, y nuestra responsabilidad ante lo que esa instancia reclama, ya tampoco puede ser sostenida en los mismos términos que organizaron muchos debates sobre la relación entre ética y alteridad, pues las dislocaciones posestructuralistas, feministas, pos y decoloniales supieron mostrarnos las figuras bajo las cuales seguía operando el Sujeto, lo Uno, lo Mismo. Sin embargo, queremos continuar el pulso que sigue insistiendo en ese problema, no para reproducirlo sino para re-habitarlo, para detenernos en aquello que puede con-mover-nos,

ex-poner-nos y empujar-nos a la búsqueda de vínculos y gestos que nos sostengan y contengan en una común resistencia. De eso trata, para nosotres, la pregunta por una ética: aprender a mirar de otro modo, hacer historias de otro modo, co-construir relatos que permitan imaginar un lugar-otro, todo esto como ejercicio de una crítica que pueda mostrar que "las cosas podrían ser de otra manera" (Haraway, 2019, p. 192).

Des-poseernos, por otros posibles

Si ya no podemos seguir enunciando-nos desde la ficción del Sujeto, tendremos que soportar la angustia y el desconcierto del descentramiento. Como dice John Berger (2006): "El grito arrastra al que lo oye en dirección de quien lo emite. Sitúa al que grita en el centro" (p. 33). Dejarnos arrastrar, dejarnos lastimar por la aspereza de la tierra por donde se desplaza nuestro cuerpo una vez que ha sido sacudido por el grito, por su vibración, incluso por su insoportabilidad. Dejar de ser el centro de las preguntas, de las soluciones, de las imágenes emancipatorias, para escuchar, aun ahí donde parece no haber nada, aun ahí donde el silencio demarca un *hay*. ¿Qué hay? Primero, nuestra ficción de Sujeto Unitario; luego, *otra cosa* que no podremos enmarcar fácilmente en las ficciones de la identidad y la diferencia, siempre un *hay* que nos invita a componer otros posibles:

> El dilema de ser conmovido por lo que uno siente, ve y entiende es siempre uno en el que se encuentra a sí mismo transportado hacia *cualquier lado*, hacia *otra escena* o hacia un mundo social donde uno ya no es el centro. Y esa forma de desposesión es constituida como una forma de receptividad que da lugar a la acción y a la resistencia, a ese aparecer uno con otro, con otros [*con otra cosa*, agregamos nosotres], en un esfuerzo que demanda el fin de la injusticia (Butler y Athanasiou, 2017, p. 13, el subrayado es nuestro).

¿Qué queda después del grito? ¿Qué hacer con ese ardor que produce el arrastre? ¿Cómo transitar la angustia que provoca la desposesión? *Hacer algo con eso* como gesto ético. No crear nuevas verdades, ni salvarnos con nuevas certezas, mucho menos inventar reglas morales, sino simplemente arrojarnos a otras historias, aprender a saber "cómo ayudar a construir relatos *en marcha*, más que historias *cerradas*" (Haraway, 2019, p. 16). Des-poseernos para tramar resistencias frente a las configuracio-

nes de poder y de desposesión que el capitalismo racista, hetero/cis/patriarcal, antropocéntrico, logocéntrico y capacitista nos ofrece como las únicas "buenas historias" posibles; des-poseernos y hacer de nuestra ira el soporte de la imaginación de otros posibles. La ira no es odio, es lo que nutre la resistencia, es lo que permite las alianzas entre quienes nos encontramos en diversas posiciones, es lo que después del grito, el dolor y el ardor habilita una escucha, una posibilidad que busca la transformación de los supuestos que sostienen nuestras vidas, como nos recuerda Audre Lorde (1984):

> La ira está cargada de información y energía. Cuando hablo de mujeres de Color no me refiero exclusivamente a las mujeres Negras. La mujer de Color que no es Negra y que me acusa de volverla invisible al presuponer que su lucha contra el racismo es idéntica a la mía tiene muchas cosas que decirme y que yo debo escuchar, pues de otro modo ambas desperdiciaríamos nuestras energías batallando entre nosotras por imponer nuestra verdad [...] Todo debate sobre el racismo mantenido entre mujeres debe dar cuenta de la existencia de la ira y sus usos [...] El odio es la furia de aquellos que no comparten nuestros objetivos, y su fin es la muerte y la destrucción. *La ira es el dolor motivado por las distorsiones que nos afectan a todas, y su objetivo es el cambio* (p. 46, el subrayado es nuestro).

Un cuerpo, nuestras corporalidades alteradas, alterantes y plurales, que pueden ser sacudidas ante un grito, verse arrastradas hasta el ardor, que no pueden ser indiferentes ante la injusticia, corporalidades irascibles que no pueden dejar de desesperarse ante una precariedad compartida. Como se pregunta val flores (2017): "¿Podrán detener el ritmo de esta polución de dolores atmosféricos?" (p. 41). Sospechamos que no, y frente a ello sostenemos que la des-posesión, nuestra des-posesión, es lo que habilita el gesto ético entendido como disposición a otra cosa, un estar-siendo en la escucha y en la ira compartida, una disposición de componer otras historias, otros posibles. Una ética, u otras éticas que no puedan pensarse por fuera de las afectaciones reales, del inmiscuirse en el delirio de intentar agenciamientos pluriversales, desde nuestras múltiples abyecciones. Para entrar al delirio -sin ingresar en pluralismos disfrazados donde se imponen hegemonías de lo alternativo- es necesario afectarnos y poner nuestras corporalidades a disposición.

Poner nuestras corporalidades a disposición para abrir la imaginación a otras éticas no significa, sin embargo, abonar una cultura sacrificial, sino

la posibilidad de pensarnos desde las sensorialidades o potencias arrasadas por las normas del sistema capacitista, racista, hetero/cis/patriarcal y capitalista. Nos hace preguntarnos por las certezas del cuerpo íntegro, entero y saludable, como efecto de la ficción de integridad que nos ofrece un aparato biopolítico que expresa la alianza entre el discurso médico y legal. Pasar la incomodidad de bando, si de eso se tratara: ¿Qué elegiríamos hacer con nuestras incomodidades -en un mundo regido por ideología de la normalidad- para volvernos carnes dolientes que dejan al desnudo los propios límites que se suponen reservados solamente para eses otres que son fijades en el "déficit" o la "falta" en este régimen de opresión?

Figura Nº 1. Título: Rastros.
Autor de la obra: Iván Brailovsky.

El cuerpo habitado, afectación y pulso viviente

La des-posesión da lugar al reconocimiento del cuerpo como materia viviente, o mejor: a nuestro reconocimiento como parte del mundo en tanto materia viviente. El Sujeto ya no es posible allí, o al menos su ficción fracasa en ese instante de apertura a la experiencia del mundo como *otra cosa*, el mundo como alteridad radical:

> Y esa experiencia tiene que ver con entender el mundo en su dimensión de cuerpo viviente. En la biosfera hay muchos elementos entre los cuales están los humanos, como están las cucarachas o las palmeras. En esta experiencia aprendemos la alteridad del mundo no como conjunto de formas sino como un conjunto de fuerzas vivas en disputa formando distintas composiciones que nos producen efectos, como si nos fecundaran. Para entenderlo uso la imagen guaraní para la garganta, que se dice "nido de palabras alma". Y si es un nido es porque tiene embriones y si tiene embriones es porque ha sido fecundado. ¿Por qué? Por el aire de los tiempos. No lo ves, pero es eso, esa imagen del mundo como cuerpo vivo que produce en tu cuerpo estados muy fuertes, muy precisos, pero que no tienen palabra, no tienen imagen ni tienen texto. No tienen nada. No es que no sean reales, son absolutamente reales. Cuando los guaraníes dicen que son semillas de las palabras alma, es porque saben que esos efectos del mundo vivo, esos estados se producen ahí, generan afectos, no en el sentido de cariño o amor, si no en el sentido de estar afectado, son como embriones de otros mundos, de otros futuros, porque son situaciones del vivo, que permiten que la vida se afirme, porque la vida quiere seguir perseverando. Yo digo que esta experiencia es una experiencia fuera del sujeto (Rolnik, en Babiker, 2019, párr. 4 y 5).

El mundo, en sus múltiples composiciones -ya no sólo humanas-, grita, llora y suplica, pero también germina en su devenir tumultuoso. Nos reclama luego de la des-posesión o, en otras palabras, ese reclamo puede ser oído en la medida que estamos transitando algún tipo de des-posesión. La experiencia del mundo como materia viviente, de un mundo desgajado y que sin embargo tiene la potencialidad de un reclamo, es lo que abre la posibilidad de mundos éticos. Se trata de la experiencia de *ser tocades por la vida* frente al ocaso del mundo (Blajaquis, 2011) y es allí donde surge la posibilidad de un cuerpo habitado por un saber que no es del orden del conocimiento o la cognición, sino de la vibración de la vida que insiste, que nos roza con su yema ininteligible pero lo suficientemente consistente como para hacernos sentir su tibieza, una vida que pulsa para sacarnos de la asfixia, que germina futuros otros. Abrirnos, disponernos, dejarnos abrazar por esa posibilidad, constituye un saber porque, como escribe Clarice Lispector (2014): "También sé de las cosas por estar viviendo. Quien vive sabe, aún sin saber que sabe" (p. 10). *Sabemos de las cosas porque estamos viviendo.*

Siguiendo a Blajaquis (2011), hemos comprado el ocaso del mundo disfrazado de diamante, pues el aniquilamiento de la vida por sobre su

defensa es y ha sido una constante planetaria. Sin embargo, contra una interpretación fragmentaria, en su prosa se aloja el señalamiento de una posible acción, para nosotres, ética. *Esperar la muerte*, podría implicarnos su reverso, como práctica insistente por sostenernos en la lucha por la sostenibilidad de la vida, una vida en común. *Esperar junto a otres,* hacerlo desde ese sentido del saber como pulsación de vida, y en ese mientras tanto fecundar futuridades otras, recrear los semilleros de la vida que Rolnik propone, afectarnos, y en ese acto afirmar la vida junto a muches.

Decimos entonces que el cuerpo habitado es el cuerpo que sabe. Un cuerpo que desarma y desajusta la construcción ficcional encarnada en subjetividades producidas por el hetero/capitalismo/racismo/capacitismo. Cuerpo que se deja mirar, tocar, oír, chupar, oler, desgajar sin esperanzas, sin miedos, sin prejuicios ni indignación. El cuerpo habitado intenta salirse de los efectos de poder del "cuerpo paciente" (Silvestri, 2016) que se asienta en el supuesto de relación diádica donde un cuerpo frente a otro parece estar siempre a disposición del control, a la espera, dependiente y desexualizado, que encarna la norma de los Unos y la sutilizan bajo nombres de "cuidado", "sanidad", "protección", "salvación". No se trata de pensarnos como un cuerpo entero y saludable frente a otros cuerpos -incluso otros entes o materias vivientes del mundo- que funcionarían como "coartada para que los supuestos sanos no se sientan enfermos" (Silvestri, 2016, p. 24). El cuerpo que se deja habitar es el cuerpo como territorio de afectación, es pulso viviente en movimiento que da lugar al deseo de una transformación, que aloja una vida, otra vida, que no es la que ofrecen las promesas de felicidad del capitalismo (Ahmed, 2019). Una vida vivible, donde muches podamos transitar sin miedo, donde perdemos el temor de traspasar la frontera que se ha edificado como un muro ante nosotres, un muro que no nos permite ver que *somos otra existencia en potencia*. El miedo de hablar, de hacernos una voz, no nos conduce a una vida más vivible, porque como nos recuerda Audre Lorde (1984) los silencios no nos protegen, jamás nos han protegido. Entonces, mejor hablar, mejor perder el miedo, mejor transformar nuestra ira colectiva en un pluriverso, acompañarnos en la demarcación de una voz propia, de un cuerpo colectivo otro, de una mejor historia:

[...]
y cuando hablamos tenemos miedo
de que nuestras palabras no se escuchen
ni sean bienvenidas
pero cuando estamos calladas
todavía tenemos miedo
así que es mejor hablar
recordando
no se suponía que íbamos a sobrevivir
(Lorde, 2019, p. 95)

Audre Lorde nos regala una lengua, nos deja el legado de una lengua sin miedo. En este sentido, ¿cómo pensamos al lenguaje, a las lenguas como constitutivas de esa des-posesión, de ese dejarse habitar? Lengua que es cuerpo, carne que abre posibilidades, ya no de inclusión de lo particular en lo total, sino de la singularidad radical en expansión. Estar y vivir esa carne de la lengua, para devenir vulnerable, para devenir piedra que rompe espejos de las ficciones del reinado de lo normal, de lo invulnerable, de lo más y mejor. Desafíos para los cuerpos: volvernos lenguas, tiempos de devenir y sobre todo tiempo de no hacer.

¿Cómo hacer surgir una reterritorialización de la vida, de las fuerzas vitales de cuerpos tullidos, racializados, feminizados, empobrecidos, desechables, abyectos y descartables? No pretender la tan vendible potencia de la universalidad, simplemente no se puede abrir frentes ni flancos por todos lados. El Aleph (Borges, 2011) simplemente es imposible de hacer surgir, ese punto ficcional de todos los actos, de todos los tiempos, de todas las cosas, de todos los seres. Existimos en opacidades, parcialidades rotas y experiencias singulares. Ahí está la posibilidad real de traernos a nosotres mismes hacia nuestros propios pies, ese sustrato vibrante desde donde, como dice Clarice Lispector (2020), escribimos con el cuerpo:

> Al escribir no puedo fabricar como en la pintura, cuando fabrico artesanalmente un color. Pero estoy intentando escribirte con todo el cuerpo, enviando una flecha que se clava en el punto blanco y neurálgico de la palabra. Mi cuerpo incógnito te dice: dinosaurios, ictiosaurios, plesiosaurios, con sentido solo auditivo, sin que por ello se conviertan en paja seca, sino húmeda. No pinto ideas, pinto lo más inalcanzable 'para siempre'. O 'para nunca', es lo mismo. Antes, pinto pintura. Y antes de eso te escribo

> dura escritura. Quiero poder tomar las palabras con las manos ¿La palabra es objeto? Y a los instantes yo les arrojo el jugo de una fruta. Tengo que destituirme para alcanzar el centro y la simiente de la vida. El instante es simiente viva. (p. 20)

En singular, dislocar lo particular

Como parte de un proceso de desposesión y apertura a una existencia otra desde el cuerpo viviente, la ética solo puede ser en singular y en términos situados, es decir, componerse en cada escena, con ciertos problemas, con determinades otres, en relación de complicidad con la alteridad radical del mundo, sin universalismos ni particularismos disfrazados. Tomando la imposibilidad de los universales, transitar hacia otra ética posible requiere de dislocaciones que, al tiempo que reconozcan el problema de los particularismos, puedan situarse en el marco conviviente junto a otros modos y prácticas que, como decíamos al comienzo, contengan *una resistencia común por otros comunes*. Para avanzar en ello, necesitamos implicarnos en un primer movimiento de dislocación en torno a la hetero/cis/generidad que hegemoniza el mundo de las ideas, de las relaciones sociales, de los mundos éticos. Como señala Paco Vidarte (2007):

> Nuestro código de valores, nuestras pautas de conducta, todo lo que hacemos y pensamos, lo queramos o no, siempre lo medimos a la luz de planteamientos y propuestas éticas heteronormativas, procedentes de ámbitos tan homofóbicos como la iglesia, la religión, la filosofía, la escuela, la universidad, la política, los partidos, la cultura, el cine y todos los discursos morales que las instituciones proclaman a los cuatro vientos para impregnar poco a poco a las masas desde pequeñitos. (p. 15)

Vidarte nos propone comprender que toda ética que se jacte de universal es, en verdad, profundamente particular, comprendiendo por ello una construcción clasista, heterocentrada, masculinista, que se presume como mayoritaria y busca imponerse. Esto implica que cualquier declamación sobre una ética particular es en sí misma un ejercicio de poder, salvo que la misma responda a las necesidades de minorías históricamente oprimidas; en cuyo caso, podremos considerarla como "una ética de emancipación, una ética revolucionaria, una ética libertaria, una ética de lucha contra una situación de marginación y de privilegios ajenos" (p. 22). Vidarte nos propone pensar una Ética Marica como necesidad de cons-

truir "una ética que sea realmente autónoma y no deudora de valores, situaciones, contextos que no son nuestros" (p. 15). Por ello erige su planteo desde la singularidad de su lugar de enunciación particular como marica. Un ejercicio productivo si consideramos que, en un campo poblado de interpretaciones del mundo y sus problemas, quizás la salida más estratégica tenga que ver con el reconocimiento de los múltiples lugares singulares de producción del mundo y no la invisibilización de lo diferente a lo propio.

Esto último nos conduce de lleno a un segundo dislocamiento: abordar el problema de la interdependencia como condición de posibilidad para el reconocimiento de nuestra(s) propia(s) vulnerabilidad(es) en el terreno del despliegue de un gesto ético que nos vincule de manera diferente con otres, con otra cosa, con la alteridad del mundo. Tender nuestros cuerpos hacia múltiples alteridades y, al mismo tiempo, tener disposición para recibirlas: "apoyo mutuo", que podría traducirse en gestión de vulnerabilidades compartidas y que no reducimos sólo al mundo de lo humano. Si algo claro hay en esto -y, a la vez, insistentemente opaco- es que no existe una sola forma de afectarnos, las recetas ofrecen la ficción de certeza y previsibilidad, algo que escasea en estos tiempos, que es hambre para nuestros cuerpos. Ponerle fichas a esa sorpresa impensada que desestabiliza desde la singularidad, fuera de toda expectativa de la norma social implícita, es parte del movimiento de reconocernos en una interdependencia como posibilidad de una ética-otra.

En ese marco de común interdependencia, se hace necesario un "trabajo de disección de nuestros puntos de vista", tal como nos propone val flores (2017) al pensar la pregunta de Haraway: "¿Con la sangre de quién se crearon mis ojos?" (p. 330). Examinar los pliegues y la recreación de los poderes es también tarea de una ética de la singularidad, hacer de las rearticulaciones de cuerpos y fronteras un nuevo horizonte político. Es en este sentido que la interdependencia se vuelve urgente para imaginar una ética que reconozca los cuerpos como territorios de afectaciones y afectividades, donde las múltiples manifestaciones de la alteridad nos devuelvan preguntas históricamente mal dirigidas. Una ética como oportunidad de sorpresa, conmoción e inquietud, desde donde se trama *en singular con singulares*, sin pretensión de incluir esas singularidades en el campo de las políticas de representación de la identidad y la diferencia. Aquí los discursos de la diversidad y el pluralismo cultural son el mayor riesgo para la propuesta de una ética de la des-posesión, pues aún sabiendo que no

estamos por fuera de sus trampas en tanto pueden obturar la escritura de un texto y estética decolonial, feminista y sexo-disidente de sostenibilidad de la vida, apostamos por la composición trabajosa de un modo de vida vivible, cuyas notas sean el relevo de cuerpos otros, rostros otros, voces otras, materias vivientes otras, lugares otros.

En este sentido, nos rehusamos a ser cómplices de las mutaciones coloniales de los dispositivos neoliberales en pos de ampliar sus propios márgenes de integración al sistema, que ofrecen productos pretendidamente plurales funcionales al mercado y sus instituciones reproductoras. Queremos embarrarnos en una ética que se anime a introducir registros de ruptura e interrupción respecto de lo que Skliar (2005) denomina el "lenguaje de la designación", entendida como:

> Una de las típicas estrategias coloniales para mantener intactos los modos de ver y de representar a los otros, y así seguir siendo, nosotros, *impunes* en esa designación e *inmunes* a la relación con la alteridad. La cuestión de los cambios de nombres no produce necesariamente ningún embate, ningún conflicto, ni inaugura nuevas miradas en nuestras propias ideas acerca de quién es el otro, de cuál es su experiencia, de qué tipo de relaciones construimos en torno de la alteridad y cómo la alteridad se relaciona consigo misma. Por el contrario: perpetúa hasta el hartazgo el poder de nombrar, el poder de designar y la distancia con el otro. Digamos, por un lado, que es un esfuerzo para matar la ambigüedad y la ambivalencia que la alteridad suele provocarnos. Y por otro, que asume esa función ilusoria de que algo está cambiando. (p. 14)

No renegamos del lenguaje ni de la potencia de crear otras historias a partir de una política del lenguaje, sino en todo caso, y continuando con lo que propone Skliar, nos resistimos a quedarnos en los terrenos de certeza que nos ofrece la lengua hegemónica. "Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo", nos recuerda Audre Lorde (1984). Nos convoca, como parte de la ética que buscamos componer, la idea de lenguas en plural, lenguas-cuerpos o cuerpos-lengua, que alojen lo que el sistema ha desechado: cuerpos vivientes, alterantes, racializados, plurales, "cuerpos que faltan" dirá Giorgi (2004, p. 12), por su necesaria constitución de vacío y de eliminado. Asumimos el desafío de desandar la lengua y, de manera heterodoxa, "incrustar un abismo en el centro de las palabras [como] gesto y lengua en erupción de una economía de la interrupción de

los procesos de normalización sexual, de género, racial, de clase, capacitista" (flores, 2019, p.12).

Una ética que no estandarice, que sea experienciación y habitabilidad de lo abyecto, de lo borrado, de lo negado, de lo que falta. Una ética que se pregunte y responda por su potencia y devenir político, en palabras de val flores (2017) con "efectos sustanciosos para la propia vida" (p. 63), que practique "la infidelidad con las políticas identitarias" (p. 64). Una ética que también es política:

> Lo político como (des)orden estético implanta una interrupción en la división de lo sensible, en el orden de los cuerpos. Lo político emerge cuando se introducen nuevas visibilidades mediante un cambio o una falla en el lugar asignado por el orden policial de la política. Entonces, ensayemos la infidelidad con aquellas formas de política y teoría que se vuelven demasiado seguras sobre sí mismas (p. 62).

Política donde accionamos tecnologías feministas de sobrevivencia, tecnologías "crudas, cercanas y calientes":

> En los territorios en los que activamos, atravesamos o creamos hay límites, estigmatización y prohibición, pero sobre todo hay complicidad, transferencia y dependencia mutua. Por eso, estas tecnologías crudas, cercanas y calientes de los feminismos y la disidencia sexual se hace con un tráfico heteróclito de saberes, prácticas, técnicas, metodologías, libros, informaciones, lecturas, citas, performances, códigos, programas, traducciones, disciplinas, textos, videos, audios, imágenes, dildos, arneses, látigos, sogas, fanzines, dinero, accesorios, hormonas, misoprostol; y también con un tráfico lascivo de besos, fluidos, cuidados, rabias, lágrimas, sangre, saliva, muertes, dolores, heridas, sudores, escupitajos, euforias, depresiones, cansancios. (flores, 2017, p. 75)

Nuestras dependencias mutuas se van hilando en esta heterogeneidad, en cada gesto, en cada situación, que no es sino una oportunidad de gestionar nuestras vulnerabilidades compartidas, lejos de posiciones indolentes, indiferentes, incluso tolerantes. Porque no se trata de una ética de la tolerancia, que no es más que otra máscara de lo universal, en tanto propone una ética de "la desmemoria, de la conciliación con el pasado [...] pensamiento que no convoca a la interrogación y que intenta despejar todo malestar" (Duschatzky y Skliar, 2001, p. 208-209). Por el contrario, buscamos sumergirnos en una ética de la memoria, recuperar la dimen-

sión política y relacional de la memoria, como nos propone Adriana Guzmán Arroyo (2019).

Una ética, en fin, que nos encuentre irascibles, inquietes y deslenguades. Tocades por la polución de dolores atmosféricos (flores, 2019), para habilitarnos la pregunta por nuestras urgencias, dolores y deseos orientados a transformar el mundo de la vida en uno más vivible, y posible. Buscar, encontrar, hacer otras historias, desposeyéndonos, desmoronándonos y exponiéndonos. Comprender el reverso de los universales y los particularismos, para enchastrarnos en nuestras múltiples singularidades, habilitarnos una hendija para mirarnos y reconocernos en la construcción de lo común. Una/otra ética de lo común que se mueva y configure como interrupción feminista, decolonial y sexo-disidente. Una ética decididamente pluriversal y contingente. Momentánea, relampagueante, que zigzaguee entre el malestar y su contra-cara, la potencia de nuestras transformaciones venideras. Una ética no basada en el conocimiento, sino en el saber de lo viviente que pulsa e insiste, que no pueda anticipar el futuro pero sí construir un aquí-ahora que nos abrace en la necesidad de dar lugar a la experiencia de nuestros cuerpos como materia viviente, siempre junto a otras materias vivientes, más allá de las promesas de felicidad del capitalimo cis/hetero/racista/patriarcal/capacitista. Disponernos a la conmoción del mundo, reconocernos en la devastación, acompañarnos aunque ya no quede agua sin contaminar, calmar nuestra sed, juntes y por otro común.

Bibliografia

Ahmed, S. (2019). *La promesa de felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría.* Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.

Babiker, S. (2019). "Suely Rolnik: Hay que hacer todo un trabajo de descolonización del deseo". *El Salto.* Recuperado de https://www.elsaltodiario.com/pensamiento/entrevista-suely-rolnik-descolonizar-deseo

Berger, J. (2006) [1979]. Una explicación. En J. Berger *Puerca tierra.* Buenos Aires, Argentina: Suma de Letras Argentinas.

Borges, J. L. (2011) [1949]. El Aleph. *El Aleph*. Libros imprescindibles para el colegio Clarín, Buenos Aires.

Blajaquis, C. (2011). *La venganza del cordero atado*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Continente.

Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Bulter, J. y Athanasiou, A. (2017). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires, Argentina: Eterna Cadencia.

Duschatzky, S. y Skliar, C. (2001) Los nombres de los otros: narrando a los otros en la cultura y en la educación. En J. Larrosa y C. Skliar (Eds.), *Habitantes de Babel. Políticas y Poéticas de la Diferencia* (pp. 185-212). Barcelona, España: Laertes.

flores, v. (2017). *Tropismos de la disidencia*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Palinodia

flores, v. (2019). *Una lengua cosida de relámpagos*. Buenos Aires, Argentina: Hekht.

Giorgi, G. (2004). *Sueños de exterminio. Homosexualidad y representación en la literatura argentina contermporánea*. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo.

Guzman Arroyo A. (2019) Feminismo Comunitario-Bolivia. Un feminismo útil para la lucha de los pueblos. *Revista con la A* 63. Recuperado de https://conlaa.com/feminismo-comunitario-bolivia-feminismo-util-para-la-lucha-de-los-pueblos/ Consulta 18/05/20.

Haraway, D. (2019) [1999] "Ciborgs, coyotes y perros: una familia de figuraciones feministas (entrevista)". En D. Haraway *La promesa de los monstruos. Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros inaceptables* (pp. 285-300). Barcelona, España: Holobionte Ediciones.

Haraway, D. (2019) [2004] "Introducción. una familia de figuraciones feministas". En D. Haraway *La promesa de los monstruos. Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros inaceptables* (pp. 15-22).. Barcelona, España: Holobionte Ediciones.

Levinas, E. (2002) [1978]. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia.* Madrid, España: Editorial Nacional.

Lispector, C. (2014) [1977]. *La hora de la estrella.* Córdoba, Argentina: Libros Impares.

Lispector, C. (2020) [1973]. *Agua Viva.* Buenos Aires, Argentina: Corregidor.

Lorde, A. (1984) *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias.* Madrid, España: JC Producciones. Recuperado de https://www.caladona.org/grups/uploads/2017/07/audre-lorde-la-hermana-la-extranjera.pdf

Lorde, A. (2019). *Quien dijo que era fácil.* Buenos Aires, Argentina: Zindo & Gafuri.

Silvestri, L. (2016). *Games of Crohn. Diario de una internación.* Buenos Aires, Argentina: Milena Caserola

Skliar, C. (2010) De la razón jurídica hacia una ética peculiar. A propósito del informe mundial sobre el derecho a la educación de personas con discapacidad. *Revista Política y Sociedad,* 47 (1), pp. 153-164. Recuperado de https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO1010130003A. Consulta 23/04/20

Skliar, C. (2005). Poner en tela de juicio la normalidad, no la anormalidad. En A. Rosato y P. Vain. (Coords.) *La construcción social de la normalidad: alteridades, diferencias y diversidad.* Buenos Aires, Argentina: Novedades Educativas.

Vidarte, P. (2007). Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ. Madrid, España: Egales.

Lo epistemológico es político. Del sentido común academicista a lo común sentipensado

María Eugenia Hermida*
Yanina Roldán*

1. Presentación

Este libro es un artefacto potente, y esa potencia evoca una energía peculiar, no homologable a la *pater potestas,* una energía que ya el feminismo de antaño, de la mano de Sally Gearhart (1982), evocaba, hablando de un *cambio de fuente* o *sinergia,* en alusión a "la energía extraída por una mujer de lo profundo de su inconsciente personal y que es utilizada para fines específicamente femeninos, según sus propias prioridades; [una] energía no tomada del varón (…) ni aceptada como alimento o regalo de su buena voluntad. (…) una total reconstrucción de la realidad y la articulación de un nuevo sistema de valores y una nueva ética distanciada del nefasto 'Poder sobre' (Gamba, 2009, p.161). Queremos decir que nos sentimos parte de un proceso vivo, de transformación radical, donde la escritura se vuelve implicación biográfica pero también colectiva. Este libro es la punta de un iceberg. Debajo, dentro y en las conversas que este libro genere estamos y latimos nosotras, cuerpas feminizadas encontrándonos, reparando los lazos que el capitalismo colonial patriarcal rompió adrede, para tejer ese telar al que nuestras compañeras nos convocan. ¿Cuál será, en el marco de estos procesos de colectivización de nuestras heridas y nuestras militancias, y circulación de nuestros saberes, el aporte específico que este capítulo pretende sumar a este texto colectivo?

Creemos que es importante socializar algunas inquietudes que desde el Grupo de Investigación Problemáticas Socioculturales de la Universidad Nacional de Mar Del Plata (UNMP) venimos abordando, para revi-

* Universidad Nacional de Mar del Plata.
mariaeugeniahermida@yahoo.com.ar
♯ Universidad Nacional de Mar del Plata.
roldanyanina12@gmail.com

sitar los debates en torno a los géneros y las desigualdades, a través de un conjunto de preguntas epistemológicas sentipensadas[1]. Y se nos podrá decir: ¿Qué tienen que ver el hambre con lo epistemológico; la violencia con la filosofía del conocimiento; el racismo con la sociología de la ciencia? Pues bien, nosotras creemos que mucho. Y lo creemos porque nuestras cuerpas lo experimentan. Experimentan la violencia implícita y explícita a la que determinados presupuestos epistémicos y metodológicos de la ciencia moderna nos condenan. Experimentan la invisibilización a la que condena a nuestras realidades, territorios, demandas y experiencias, determinados criterios de validez androcéntricos, logocéntricos, adultocéntricos y blancocéntricos. Lo epistemológico no es abstracto. Es un dispositivo de poder que divide las aguas entre lo válido y lo inválido, lo susceptible de ser tenido en cuenta y lo condenado a ser quemado en la hoguera, la ignominia o el descrédito. Sin una epistemología otra, el racismo epistémico, la misoginia epistémica, el heterocentrismo epistémico y el adultocentrismo epistémico seguirán legitimando que todo el poder para discriminar lo verdadero, lo bueno, lo bello y lo posible lo establezca la figura del hombre blanco nor-eurocéntrico, adulto, propietario, padre de familia, heterosexual y letrado. Nosotras, las trabajadoras de las ideas, seguiremos así, haciendo el trabajo doméstico académico, aplaudiendo en los estrados a los hombres, soportando las machoexplicaciones, los desplantes, los efectos que las teorías andro-heterocentradas tienen sobre

[1] Cuando hablamos a sentipensar lo hacemos en "los términos de Fals Borda (1989) y no sin cierta preocupación por apropiaciones de esta noción que el locus neoliberal nos ofrece. Hay una forma de concebir el sentipensar que nada tiene que ver con esa Investigación Acción Participativa que el sociólogo colombiano nos proponía. Hay quienes vienen a proponer un sentipensar liberal pretendidamente libre pero profundamente disciplinado, desimplicado de lo político, que se cierra sobre una suerte de espiritualidad de mercado, donde cada quien conecta con una supuesta esencia subjetiva para equilibrar sentires y proyecciones individuales. Creo que allí está jugando un recicle de las espiritualidades de los *best seller new age* de los noventa, el dispositivo de autoayuda y el mercado del bienestar individual. Lo complejo aquí es que este individualismo muchas veces se disfraza de grupalidad. Entonces encontramos dispositivos que se presentan como espacios donde tramitan las necesidades de "ser parte", de contacto con otres, y de circulación del deseo, pero desde la lógica y los mandatos neoliberales. Así la grupalidad no se ofrece como un espacio de construcción de un nosotres (donde circulen proyectos, cuidados y reciprocidad, y donde el conflicto no se ocluya, sino que se tramite), sino como una burbuja de autorrealización. Y en ese mismo gesto, el deseo es castrado de toda potencia de transformación, para subsumirse a emociones "positivas" y sin fisuras. Estos espacios pueden devenir en dispositivos que se presentan como de cuidado y aceptación, cuando en realidad pueden estar operando para obstruir la posibilidad de tematizar e intervenir en los procesos de disputa corporizada de una vida vivible en un contexto profundamente capitalista, machista y colonial" (Hermida, 2021. En edición).

nuestras vidas cotidianas. Queremos decir: basta. Queremos decir, aquí estamos, las feministas aguafiestas (Ahmed, 2021) queriendo que se acabe la fiesta de los privilegiados, sosteniendo que la Matria es la otra, que la Matria somos todes.

Partimos entonces de significar lo epistemológico en tanto político, desde las nociones de colonialidad del saber, colonialidad del género y desde la crítica del carácter androcéntrico y hetero-cis-centrado de la epistemología moderna.

Pero queremos traer a la discusión no solo esa masa de patriarcado académico que nos aplasta. Queremos discutir también un conjunto de premisas androcéntricas y coloniales que creemos se nos están colando en nuestros propios postulados feministas decoloniales. La colonialidad patriarcal no está por fuera de nuestras cuerpas, se anuda a nuestro ser más íntimo y requiere de nosotras el camino colectivo de la reflexión y la interpelación. Por eso, desde esas premisas buscaremos problematizar ciertos campos del debate que dentro mismo de la denominada epistemología feminista, están tendiendo a estabilizarse. Percibimos que luego de varias décadas de camino y deconstrucción desde las diversas corrientes feministas sobre los preceptos de la epistemología hegemónica positivista (Hill Collins, 2000; Harding, 1986; Haraway, 1991) podemos recoger una serie de logros y rupturas epistémicas de gran valor, a la vez que se van conformando un conjunto de consensos incuestionados que, a nuestro entender, reclaman una nueva revisión indisciplinada. Nos detendremos entonces en un ejercicio de deconstrucción de sentidos comunes entorno a las opresiones y sus cruces (donde el foco estará en revisitar la noción de interseccionalidad y sus límites) y a la historia de los feminismos y sus periodizaciones (donde ofreceremos una crítica a la extendida noción de "olas" para consolidar un relato de la historia de los feminismos).

La apuesta de nuestro escrito es por ensayar una reflexividad otra, feminista y situada, que nos permita gestionar nuestras ideas con libertad y compromiso, registrando el carácter político de nuestros discursos. Esto supone revisar nuestros consensos o "sentido común" desde los efectos que producen en las realidades que vivimos, habitamos, reproducimos y cuestionamos. En este movimiento, proponemos un disloque desde la noción de sentido común, históricamente repudiada por los varones cis de la academia, como un pensar irreflexivo de las masas, al reconocimiento de nuestros propios sentidos comunes académicos. Propiciando una torsión,

buscamos resignificar y valorar lo "común sentido", como el horizonte político del buen vivir al que contribuimos, desde los territorios diversos que habitamos (sociales, económicos, culturales, administrativos, académicos). En este viaje del "sentido común" a los "comunes sentidos", se juega nuestra aventura.

2. Cartografías de lo común: la pregunta por lo colectivo

La pregunta por lo común es la pregunta por antonomasia de las ciencias sociales. Cada una de las disciplinas que se reconocen como parte de este campo, más tarde o más temprano, se las vieron con el interrogante de ¿cómo es que podemos vivir juntes? Es que la Modernidad y su filosofía del *cogito ergo sum* de Descartes, y su posición del individuo libre y autónomo como medida de todas las cosas, nos hizo un flaco favor, obturando o al menos complicando las posibilidades de pensarnos como un nosotres. Este *ego cogito* que para Dussel (1992) es por definición *ego conquiro* tiene una serie de derivaciones que nos permiten entender cómo se enlazan modernidad y colonialidad, desnudando los lazos entre la violencia de la conquista y la violencia epistemológica de una ciencia que sigue siendo racista y misógina. Entonces nuestro problema tiene al menos cinco siglos. No daremos cuenta de esa larga historia. Pero sí, al menos, diremos algo sucintamente sobre cómo la lógica del individuo y la lógica de lo común impactaron en las discusiones de las ciencias humanas y sociales en los últimos tiempos.

Si focalizamos en los debates contemporáneos podemos ubicar diversas perspectivas que abonaron a esta discusión. La sociología reflexiva (Castell, 1995; Rosanvallon,1995) abonó desde la categoría de lazo social, mostrando cómo la cuestión social de la revolución industrial europea de la segunda mitad del siglo XIX mutaba en una nueva cuestión social donde la pregunta por las protecciones sociales y el Estado se hacía nodal.

A estos interrogantes respecto de cómo el Estado interviene o no en la regulación de lo común, se sumaron las preguntas por el sujeto político colectivo. Encontramos así diversos abordajes respecto de quiénes son estos comunes. Desde la histórica noción de masa que pobló las discusiones de la primera mitad del siglo XX (Le Bon, 2005; Moscovici, 2005; Freud, 2000), a las nociones que desde diversas disciplinas de lo social vieron la luz a fin de siglo XX -como son las de multitud (Negri y Hardt, 2005) y

pueblo (Laclau, 2005)- podremos recuperar una serie de posiciones que nos han ayudado a pensar, pero también nos han encerrado en un diálogo que dejó por fuera otras vertientes que, entendemos, pueden ser nodales para comprender y para transformar los problemas nuestroamericanos.

Hagamos un repaso sintético respecto de qué nos traían los neomarxismos y el postestructuralismo a fines del siglo XX para pensar lo común. Tal como estudiamos con más detalle en escritos previos (Hermida, 2010; Hermida, 2014; Hermida y Meschini, 2015) la novedad de estas discusiones se jugó en redescubrir la relevancia de lo político como canal de tramitación de la agencia común. A mediados del siglo XX el desaliento y el estupor fueron la tónica de la academia luego del ascenso del nazismo, el holocausto y la segunda guerra mundial. Las perspectivas estructuralistas y el determinismo económico comandaron las disputas de las décadas del '60 y el '70. La década del '80 y la caída del muro de Berlín propiciaron el relato del fin de la historia. Y en el umbral del siglo XXI, el postestructuralismo y los neomarxismos nos habilitaron la pregunta por la agencia común en clave política.

Sin embargo, creemos que si bien los aportes centralmente de Laclau (2005) y Mouffe (2007) colaboraron en cuestionar una mirada nor-eurocéntrica de los problemas políticos nuestroamericanos, sobre todo recuperando la noción de populismo, y que la noción de performatividad propiciada por Butler (1990) en ese pasaje del siglo XX al XXI, nos habilitó la pregunta por el género de lo político y sus lógicas, no lograron desenmascarar ciertas lógicas androcéntricas y coloniales de pensar lo común.

Allí es donde toma para nosotras especial relevancia el concepto de Buen Vivir. Retomamos aquí lo ya trabajado en escritos previos (Hermida, 2020) donde estudiamos la categoría Buen Vivir, también traducida como Bien Vivir o Vivir Bien (surgida de la cosmovisión andina Sumak Kawsay, en Kichwa), y la importancia y visibilidad que la misma viene teniendo en el campo académico y político de las últimas dos décadas, llegando a revestir rango de principio constitucional en Ecuador y Bolivia[2].

[2] El Plan Nacional para el Buen Vivir de Ecuador (2009-2013) lo define como: "La satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte digna, el amar y ser amad[e], el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El Buen Vivir supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno -visto como un ser humano universal y particular a la vez- valora como objetivo

Por su parte, los feminismos comunitarios abordan esta noción desde una perspectiva que ejerce su crítica sobre la colonialidad del poder y del género. Lorena Cabnal (2010) -mujer maya-xinka- sostiene que el Buen Vivir, como paradigma de pensamiento cosmogónico construido por los pueblos originarios, plantea "la vida en plenitud, entendida en un equilibrio magnífico y sublime de lo espiritual y material tanto en lo interno como externo de la comunidad" (p.17). A partir del cual, la comunidad ocupa la centralidad de la vida, se entablan lazos y economías no sólo con les otres sino con la naturaleza y otros seres vivos. Por lo tanto, el Buen Vivir opera como principio de lucha social y política contra el extractivismo, la mercantilización de la vida y la destrucción de los cuerpos-territorios.

Estas perspectivas y sus tensiones, exponen un debate central que es de la estatalidad, y la posibilidad o no de construir Buen Vivir desde el Estado. Entendemos que esta tensión atraviesa todo el campo de los feminismos situados, heredando también las discusiones entre el feminismo institucionalista y el autonomista. Desde nuestra posición de trabajadoras sociales feministas y del Sur, sentimos en nuestras cuerpas esta tensión, y abogamos por un enfoque de derechos situado y un Estado otro. Es decir, entender la estatalidad como parte de la solución (Evans, 1996; Arias, 2015) y no solo del problema, como una lógica relacional que no tiene estatuto de exterioridad respecto de nosotras, sino que es parte constitutiva de nuestras comunidades, cuerpos, territorios, y espacios de ejercicio profesional. Por tanto, debemos asumir el desafío de habitar y reinventar la estatalidad desde un posicionamiento ético, político, colectivo.

En definitiva, esta cartografía lo que nos trae son pistas para movernos en el mapa de las discusiones epistemológicas y políticas sobre lo común. Lo común es para nosotras importantísimo. Sin embargo, en muchas ocasiones la academia pensó lo común de manera peyorativa. Hizo circular máximas que, escudadas en pseudo-explicaciones, afirmaban que "los titulares de los derechos son los individuos y no los colectivos"; que "las masas son irracionales"; y que lo común en sus sentidos es también irracional. En este escrito nuestra apuesta es por reivindicar lo común, a revisar los alcances (y los límites) del concepto de sentido común. Por permitirnos deconstruir nuestras premisas naturalizadas, y ver que no siem-

de vida deseable (tanto material como subjetivamente y sin producir ningún tipo de dominación a un otr[e])".

pre el problema está afuera, y que dentro de nuestras propias expresiones feministas se nos pueden colar pensamientos y criterios androcéntricos, liberales, reaccionarios. En última instancia, por permitirnos un viaje, de nuestro sentido común a los comunes sentidos.

3. Explorando la noción de sentido común

Detengámonos ahora en los sentidos asociados a un concepto de alta circulación en el campo intelectual como es el de "sentido común". Ya sea en los manuales de epistemología, que siguen presentando la escisión entre conocimiento del sentido común y conocimiento científico (Díaz, 2005), a la categoría de sentido común derivada del pensamiento gramsciano, este concepto nos remite a una mirada que denigratoria de los que Federicci (2020) definirá como "los comunes".

En efecto, en Gramsci (2003) encontramos un desarrollo de la noción de sentido común como un producto contradictorio, derivado del devenir histórico, signado por una concepción mitológica del mundo, desconocedor de la lógica de causa a efecto, revelador de una concepción disgregada, acrítica o incluso incoherente del mundo. Nos cuesta mucho no ver allí operando un sesgo colonial moderno. De todas maneras no haría justicia a los aportes del pensador italiano obviar el hecho de que, tal como apunta Bravo (2006), Gramsci no utiliza en todas las ocasiones el concepto sentido común en forma displicente, y que atribuye ciertas ventajas a éste respecto de las demás formas de conocimiento. Si ubicamos este concepto en su constelación teórica veremos que la idea de filosofía espontánea, por ejemplo, nos remite a una mirada no elitista del autor.

Lo que nos preocupa de estas distinciones entre sentido común y conocimiento científico, o que contraponen el sentido común al pensamiento crítico, es que suelen esgrimirse como atributos de determinadas poblaciones, o como resultado del uso de determinadas reglas o métodos reificados. Si miramos con atención, en general, los que se supone que saben esas reglas y están en posición de utilizarlas son los hombres blancos heterosexuales letrados del primer mundo. Y de quienes se espera un saber minorizado, disgregado o errático, es de las mujeres, las disidencias, los cuerpos racializados, las niñeces. Allí aparece el discurso mesiánico de cierta izquierda y cierto feminismo blanco, de acercarse -cual vanguardia iluminada- a los comunes, para librarlos del peso del sentido común,

otorgarles la conciencia verdadera y emanciparlos, enseñándoles cuántos hijes tener o no tener, cómo criarles, cómo tener relaciones sexuales, cómo capacitarse, dónde y para qué, cómo armar sus estrategias organizacionales, cómo luchar, cómo resistir, etc. Si esto no es colonialidad del género y del saber, entonces no sabemos qué es.

Lo peor de este discurso es que produce una ausencia, una invisibilización (De Sousa santos, 2003). Nos evita pensar en lo que Bourdieu (1994) llamó el "sentido común científico". Es decir, la posición de que el pensamiento errático, confuso y acrítico está afuera, es de les otres, y nunca de la academia. Y de les otres subalternes. Nosotres, la academia, pensamos muy bien. Creemos que esto no es así. Nosotres reproducimos de manera acrítica un sin fin de reglas, criterios, mecanismos, y preconceptos que más que sustento lógico, tienen sustento ideológico. Es decir que tienen una fuerte raigambre en la empresa colonial moderna patriarcal capitalista. Buena parte de nuestros presupuestos epistémicos destilan racismo, misoginia, colonialidad y adultocentrismo.

Abordaremos a continuación estos problemas, permitiéndonos explorar la hipótesis de que existe algo así como un *sentido común feminista*, que requiere nuestra revisión e interpelación.

Acercarnos a los feminismos a partir del sentido común tiene una fundamentación. En la actualidad, es habitual concebir al movimiento feminista como una masa homogénea que, "en bloque", efectúa demandas y establece la agenda política de lucha por la conquista de derechos para las mujeres y las disidencias.

Nosotras no compartimos esa mirada homogeneizante en torno al feminismo. Compartimos la perspectiva de distintas autoras (Carosio, 2017; Millán, 2017; Alvarado y Fischetti, 2018) que asumen el carácter complejo, plural, diverso de los feminismos y que en ese mismo gesto reivindican el lugar de los feminismos situados para tensionar algunas máximas del feminismo conjugado en singular, que es el feminismo universalista hegemónico nor-euro-hetero-cis-centrado.

Realizar esta aclaración nos parece fundamental puesto que entendemos la multiplicidad de posiciones y contextos en que estos emergen, y que se ve directamente reflejada en aquellos sentidos comunes que circulan en los feminismos y que constantemente están siendo (re)definidos. Como lo es la historia de los feminismos, o las herramientas que las feministas nos supimos armar para acercarnos a la realidad no solo desde

el género sino desde múltiples elementos que complejizaron el punto de vista feminista.

Para adentrarnos a los sentidos comunes feministas, lo haremos a partir de la puerta entrada que Silvia Federici (2020) ofrece respecto de los comunes. En este sentido, postula una serie de premisas entre las que se destacan "los comunes no son cosas, son relaciones sociales" (p. 144), y esto parece evidente para pensar los sentidos, pero no lo es, ya que cuando se reflexiona sobre estos, aparecen como algo externo, como un pensamiento que se introduce en la mente de las personas, y no en el plano concreto y material de las relaciones sociales. Desde ahí asumir que las masas no piensan, o lo hacen a medias y sin criterio, es una postura cómoda para justificar la reproducción de un orden extremadamente desigual. Distinto es asumir que las personas, en un contexto, manejan cierta agencia y desde ese lugar pueden redefinir las realidades que a primera vista parecen inmutables "cosas". De ello se desprende otra de las premisas de la autora y es que los comunes se definen a partir de la toma colectiva de decisiones. Este enunciado refuerza la idea anterior de que somos las propias feministas las que, en cada lineamiento y acción, vamos configurando el gran abanico de los sentidos comunes feministas.

Federici (2020) sostiene que los comunes se definen por la existencia de una propiedad compartida, en forma de riqueza natural o social, como lo pueden ser los sistemas de conocimientos. Por tanto, el acceso equitativo a esa propiedad es fundamental, si lo que se quiere es no jerarquizar la relación y cercar el común que esté en cuestión. Otro aspecto de los comunes es que su alcance no es global, es decir, no se presume la existencia de una colectividad global, por el contrario, son contextuales y responden a la premisa de que "sin comunidad no hay comunes" y que, en la regulación del común en cuestión siempre media la toma colectiva de decisiones.

Sin embargo, la autora también enfatiza en que pensar en los comunes no supone condenarse al localismo. Revisa la historia y ve cómo en Nuestra América y África existieron proyectos de escala que construyeron lógicas diferenciadas a la del capitalismo extractivista individualista y mercantilista.

En el cruce de los comunes y el feminismo es que la autora se aleja de las visiones de los comunes cerrados, como suele pasar en el negocio inmobiliario, que quienes acceden a una propiedad en determinado espacio

geográfico, tienen permitido el acceso, uso y disposición de una serie de elementos exclusivos.

Por el contrario, desde la visión feminista, lo que Federici quiere destacar es que quienes históricamente lucharon por esos comunes "comunales" fueron, son y serán las mujeres. Como guardianas de la tierra, en su lucha por comunalizar las tareas de reproducción de la vida, como es el ejemplo de Argentina y las ollas populares villeras, operaron y operan produciendo prácticas de resistencia a un modelo neoliberal.

Lo mismo sucede con los sentidos comunes feministas, que se encuentran en la pugna por configurarse como abiertos o cerrados. Es decir, ¿qué sucede cuando muchos de los debates y definiciones de la agenda política del movimiento feminista acontecen puertas adentro de la Universidad? ¿Qué posibilidad de toma de decisión, de pugna de necesidades y demandas, de construcción de conocimiento, puede efectuar une sujete del sector popular al que la Universidad le parece inalcanzable? Preguntas que nos hacemos y nos movilizan a cuestionar los propios sentidos comunes feministas.

En este marco y a modo de primera aproximación, abordaremos la historia de los feminismos y los cruces de opresiones. Dos debates donde intentaremos ver cómo se han estabilizado en la academia ciertos discursos vinculados a los conceptos de "olas del feminismo" y de "interseccionalidad", para ubicar allí algunas preguntas e interpelaciones que rompan lo que podríamos denominar como sentido común feminista, y nos permitan visibilizar los comunes sentidos en torno a formas otras de entender nuestras genealogías y los cruces de nuestras opresiones.

4. Deconstrucción de los sentidos comunes feministas

4.1 La historia de los feminismos y sus periodizaciones y posiciones

Hubo algo previo a cuestionarnos la periodización de los feminismos y fue el deseo de encontrarnos en una trama histórica que nos anude a otras mujeres y disidencias. Nos referimos a reflexionar sobre esas ideas y prácticas, semillas, que brotaron en determinados contextos y perduraron de diversas formas en otros. En este recorrido de búsqueda y reconocimiento, es que la metáfora de la raíz cobró sentido. Es que etimológicamente la palabra raíz alude a aquel órgano de las plantas que les permite fijarse

al suelo y extraer las sustancias nutritivas de este, lo que nos remite al ejercicio de reflexionar en esas experiencias políticas previas que de alguna manera alimentaron nuestro devenir feminista. Y acá encontramos el primer obstáculo, nos nombramos como feministas y el feminismo, como movimiento de lucha por los derechos de las mujeres, apareció recién en 1882 en la publicación La Citoyenne de la sufragista Hubertine Auclert. Lo cual, si nos regimos por la linealidad de los hechos, nos establece un punto-límite en la historia desde dónde iniciar esa búsqueda. Son numerosos los escritos que hacen énfasis en que, previo a las sufragistas europeas, las formas de organización de las mujeres, poco tenían que ver con los movimientos sociales y la política. En esta dirección, Dora Barrancos (2020) postula que los feminismos, tal como hoy en día las conocemos, recién surgen cuando las mujeres lograron la agencia colectiva, entendidas como aquellas acciones de los colectivos femeninos por conquistar derechos y transformar las condiciones de existencia.

Existe una manera clásica de armar el rompecabezas de la historia de los feminismos, se lo suele ordenar por fases y olas.

Una primer Ola, compuesta por distintos periodos históricos, en la que incluimos al momento considerado como pre-feminista. Periodo signado por la posibilidad que tuvieron algunas mujeres de intervenir en asuntos de mujeres entre las que se destacan Christine de Pizan y Mary Gournay. Ya con la revolución francesa y la ilustración comienza un ciclo un poco más definido en el que se pueden destacar pensadoras como Olympe de Gouge y Mary Wollstonecraft. Finalmente, desde la primera mitad del siglo XIX hasta mediados del siglo XX ubicamos a las sufragistas y mujeres del campo de la escritura como Elizabeth Cady Stanton, Emilia Pardo Bazán, Clara Campoamor, quienes junto a otras europeas lucharon principalmente el derecho al voto y la educación.

A esa primera Ola le seguiría una segunda, en la que existen grandes consensos respecto de la fecha de inicio de esta fase y es en 1949 con la obra de Simone de Beauvoir *El segundo sexo*, texto que principalmente desnaturaliza la idea de la biología como destino e incorpora debates centrales, que se profundizaron durante este periodo, vinculados a los trabajos domésticos, sexuales y la maternidad.

A su vez, el texto *La mística de la feminidad* de Betty Friedan instaló el "problema que no tiene nombre" remitiendo a esa incomodidad de las mujeres de clase media norteamericanas, amas de casa, que anhelaban algo

más que la maternidad. Ese libro -que vendió más de un millón de copias- provocó una serie de críticas, muchas de ellas impulsadas por las mujeres negras, como bell hooks que, en su obra *Mujeres negras. Dar forma la teoría feminista,* denuncia precisamente que ese "algo más" que añoraban las mujeres blancas, y que suponía una carrera, tenía un presupuesto no dicho: "En su libro (la autora) no decía quien tendría entonces que encargarse del cuidado de los hijos y del mantenimiento del hogar" (hooks, 2004, p.33-34). Este debate es central para las discusiones posteriores en torno al cruce de las opresiones.

Continuando con la tercera Ola, evidenciamos que esta surge, en algún punto, como respuesta a los nudos problemáticos de la anterior. Es que en este momento aparece la crítica a la línea hegemónica del feminismo que postulaba la experiencia de las mujeres blancas y heterosexuales como la experiencia de la totalidad de las mujeres y las disidencias. Ello dio lugar a la profundización del cruce del género con la raza, la orientación sexual, la etnia y clase social. Dichos debates fueron acompañados con la producción teórica de los Estudios Queer entre quienes se destacan Judith Butler, Teresa de Lauretis y Eve Ksofsky Sedgwick.

Ahora bien, nuestra postura es que esta visión lineal de la historia de los feminismos requiere de una comprometida deconstrucción. Es decir, esta periodización poco se vincula con las experiencias que sucedieron en Nuestra América. Más aún, establecen una historia oficial, de lo que es o no feminismo, en qué periodo surge, bajo qué consignas y en el paraguas de cuáles ideas. Esta cuestión, de imposición de una historia, o mejor dicho de narraciones escritas por unos pocos sujetos no es privativa de los feminismos, sino que responde a un gesto colonial. Para ejemplificar, traemos el problema que Dussel[3] referencia en sus conferencias respecto a los modos en que la historia denominada "universal" es enseñada y construida y circula y viaja de Norte a Sur; advierte que la periodización en Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna y Edad Contemporánea no es neutral. Por el contrario, enfatiza que el criterio de ordenamiento de estas edades es una de las expresiones más violentas y cabales del eurocentrismo. Esas "edades" sólo cobran sentido si se mira el mundo desde Europa. ¿Qué tiene eso de universal? ¿Podemos hablar de una Edad Media, por

[3] Dussel, Enrique (2013) Conferencia: El gran camino de las culturas hacia el Este. Ministerio de cultura de Ecuador. Universidad Andina Simón Bolívar. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=6GLzHSlGf4o

ejemplo, para las grandes civilizaciones incaica, azteca, para el pueblo mapuche, para medio oriente o China? Claramente: no. El problema es que aquí debajo está operando un preconcepto: la Historia, así con mayúscula, es la del Norte Global. El resto está fuera de la Historia, y sólo ingresa a ésta por la mano colonizadora del Norte.

Pues bien, creemos que lo mismo que ocurre con las edades de la historia universal ocurre con estas olas del feminismo. Y no es una crítica que se nos haya ocurrido a nosotras. Los feminismos latinoamericanos vienen reclamando el epistemicidio que genera mirar la historia del levantamiento de los cuerpos feminizados, sólo desde Europa. Porque no sólo el problema es que miran lo que pasa dentro de sus límites y eventualmente de sus colonias, sino que el problema es aún mayor: lo observan únicamente desde lo que el Norte entiende como emancipatorio.

Incluso en la secuencia que aquí presentamos sobre hitos del feminismo que, de alguna manera, influenciaron las distintas Olas, su ordenamiento no fue ingenuo. En cada una de esas fases nombramos a mujeres que se destacaron por, entre otras cosas, escribir. En el que cada periodo estuvo acompañado de algunas ideas, textos literarios, obras teóricas que fueron escritas por esas mujeres excepcionales. Este gesto de priorizar el lenguaje académico, por sobre otros, anula toda potencia de otro registro de esa historia. Nos referimos a las pérdidas de altísimo valor como lo son aquellos lenguajes otros, como el tejido propio de cada comunidad indígena, el relato de las ancestras, los cultivos en nuestro suelo que por su calidad alimentaron desde años la población mundial, entre otros.

Por esto es que la historia de los feminismos en Nuestra América requiere ser narrada no desde un centro Norte, sino desde múltiples; en la que prevalezca una visión situada de los procesos políticos emancipatorios; y sobre todo que para formar parte de esa historia pueda expresarse no solo en la lengua del amo sino en todos esos lenguajes que la colonial modernidad intentó silenciar y los feminismos a través de la memoria pudieron conservar.

4.2 Las opresiones y sus cruces

Otro sentido común remite a que el feminismo se preocupa solamente por las cuestiones de género y problemas de las mujeres pero, como ya enunciamos con el debate Friedan- bell hooks, no sólo los feminismos vienen

interpelando la categoría género sino la relación que se establece con otras opresiones como lo son la raza, la etnia, la clase social, entre otras. En esta discusión es que se sitúa la categoría de interseccionalidad.

Comenzaremos con una pregunta que nos interesa retomar de Platero (2006) en relación con esta noción, que es la relativa a sus alcances. Es decir, el interrogante respecto de si la interseccionalidad nos sirve solo para analizar las trayectorias de mujeres pobres/racializadas, o si supone una mirada crítica sobre la sociedad y toda la heterogeneidad que la constituye. Afirmando que la experiencia individual de la opresión emerge dentro de una macroestructura que la genera, afirma que:

> Algunas de estas estructuras sociales pueden ser el género, la clase social, la sexualidad, la etnia, la religión, el uso de lenguas y acentos dominantes, la nacionalidad, la diversidad funcional (…) Ninguna persona deja de estar atravesada por estas estructuras, pero aquellas cuyas vidas se sitúan dentro de algunos valores dominantes, y por tanto de privilegio, se las representa como si sus características fueran neutrales o naturales, como si no tuvieran acento, color, etnia, género o sexualidad, por ejemplo. (pp. 2-23)

Vemos entonces que Platero sostiene que todes les sujetes estamos configurades con un carácter interseccional, pero que esas intersecciones pueden ser de opresiones o privilegios según sea el caso. Lo que supone por ejemplo no pensar solo en la pobreza sino también en la riqueza. En los últimos meses se estuvo discutiendo esto en Argentina a propósito del denominado "Impuesto a las grandes fortunas". Es decir, no se puede abordar las opresiones sin cuestionar los privilegios.

> No se trata tanto de enumerar y hacer una lista inacabable de todas las desigualdades posibles, superponiendo una tras otra, como de estudiar aquellas manifestaciones e identidades que son determinantes en cada contexto y cómo son encarnadas por los sujetos para darles un significado que es temporal. (Platero, 2006, pp. 26-27)

Platero llega incluso a cuestionar la metáfora de la intersección, y en ese sentido nos invita a explorar no sólo las desigualdades sino las categorías mismas que utilizamos para ponderarlas. Si bien reconoce que la noción de intersección es didáctica para comprender la multiplicidad de identidades de un sujeto, también señala que puede generar el efecto de creer que esas categorías tienen una vida externa y estable por fuera

del sujeto. Como si la raza o el género fueran "cosas" de existencia previa y permanente, y no procesos complejos en devenir que expresan singularidades en cada cuerpo. A su vez, llama la atención sobre el riesgo de creer que estas categorías tienen trayectos separados hasta que se cruzan. Como si fueran "ingredientes" diferentes que coagulan a posteriori en una identidad. La intención de Platero es, entonces, advertirnos de miradas reificantes o lineales, y atender a la complejidad de los procesos sociales y políticos en los que lo identitario emerge.

Por último, en relación con estas clarificaciones, queremos citar los aportes que Platero (2006, pp. 35-36) trae de McCall (2005), para comprender que existen diferentes formas de teorizar y aplicar una mirada interseccional, aludiendo a una clasificación en miradas: anticategóricas, intracategóricas o intercategóricas. Los primeros buscan deconstruir o desmontar las divisiones entre las categorías o formas de exclusión, que son construidas socialmente, por lo que bregan por abolir las categorías mismas que clasifican a los sujetos en grupos. El acento está puesto en deconstruir aquellas categorías que damos por buenas como incuestionables. La segunda línea, intracategórica, supondría sostener la existencia de la desigualdad social, entendiéndola como delimitada por diferentes categorías. La tarea implicaría medir y analizar la desigualdad dentro de estas dimensiones existentes. Por último, McCall enuncia una tercera clasificación, la intercategórica, a la que ubica en el punto medio entre las dos anteriores, donde se tiende a combinar una crítica de las categorías sociales en uso, sin renunciar a las mismas por el valor que tienen a la hora de analizar la sociedad y sus relación.

Queremos ensayar un diálogo entre estos aportes que desde el transfeminismo español nos trae Lucas Platero sobre la interseccionalidad, los que nos brinda el feminismo brasileño de la mano de autoras como Melo Vasconcellos (2019) y Akotirene (2019), y las notas críticas que consignamos sobre la periodización en olas del feminismo.

En efecto, situar el "origen" de la noción de interseccionalidad en Crenshaw, el derecho, EEUU y el pasaje de la década del 80 al 90, es una posición que ni la misma Crenshaw sostiene, ya que en sus escritos se declara heredera confesa de debates que la antecedieron y que tal como Melo Vasconcellos (2019) apunta, pueden viajar hasta 1851 y el célebre discurso de Sojourner Truth, mujer negra y esclava, madre de 13 hijes, denomina-

do ¿Acaso no soy una mujer? durante la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron, Ohio.

A su vez, ubicamos otra invisibilización relativa a las genealogías del feminismo afrobrasileño. Allí, Carla Akotirene nos advierte sobre cierto vaciamiento de la noción de interseccionalidad afirmando que el mismo exige orientación geopolítica, lo que implica enunciar no sólo a las autoras del feminismo negro afroamericano, "sino también a intelectuales africanas, como la ugandense Sylvia Tamale y las nigerianas Oyèrónké Oyèwùmi, Bibi Bakare y Chamamanda Ngozi Adichie, a latinoamericanas y caribeñas como la argentina María Lugones y la afro-dominicana Ochy Curiel, además de las brasileñas Lélia Gonzaléz, Sueli Carneiro, Luiza Bairros, Conceicao Evaristo, Tatiana Nascimento, entre otras" (Akotirene, 2019 en Melo Vasconcellos, 2019).

Para nosotras es muy interesante rescatar la apuesta de Akotirene en términos del diálogo performativo que construye entre la noción de interseccionalidad y la matriz afrobrasileña, donde emergen saberes y prácticas asociados al candomblé y los orixás (divinidades africanas). Nos preguntamos también en la exploración de estas lecturas, por qué circulan tanto, incluso en el campo de los feminismos nuestroamericanos, las producciones afroamericanas y no las afrobrasileñas.

5. Reflexiones finales

Quizás sea solo pedirnos un minuto de atención, tomarnos de la mano y darnos la oportunidad de dar, juntas, un paso más, para hacer la tarea constante de revisar las premisas de nuestros feminismos situados. Animarnos a pensar que quizás nosotras, las feministas descoloniales, del Sur, populares, también tenemos un núcleo duro e incuestionado de premisas que repetimos sin interrogar. Tal como Chakrabarty afirma, también el pensamiento crítico tiene pre-juicios. Démonos la oportunidad de revisarlos. Y hagámoslo tomando en cuenta dos gestos que, entendemos, no son menores. Uno es dejar de pensar la idea de sentido común como algo peyorativo (que incluso en el planteo de Bourdieu perdura). Vemos en esa perspectiva un lastre moderno colonial y patriarcal. Tampoco abonemos a una reivindicación celebratoria del sentido común. Como plantea Segato (2004), en ocasiones la salida no es resolver el problema sino transformar el problema. Hagamos entonces una intervención verdaderamente polí-

tica como plantea Laclau (2005) y cambiemos los términos del debate. No hablemos ya de sentido común versus conocimiento académico crítico, sino de comunes sentidos y pensados. Intentemos habitar esta tensión y transformarla. Re-liguemos sentires, opiniones, experiencias, saberes, a sus genealogías, a sus efectos, a las corporalidades de las que emanaron. Si miramos la crítica que ensayamos en torno a la forma de historizar el feminismo y de pensar la interseccionalidad, veremos allí que algunos de los conocimientos que desde la perspectiva de género trabajamos, socializamos, publicamos y enseñamos, pueden ser revisitados y transformados, para evitar invisibilizar historias, experiencias y problemas nuestroamericanos. Podemos hacer ese mismo ejercicio con muchos otros temas y discusiones. Tenemos allí una tarea, un compromiso y una oportunidad para seguir descolonizándonos y despatriarcalizándonos desde nuestras raíces.

El saber no es una cosa que está fuera del cuerpo y con la que nos relacionamos. Somos las relaciones que entablamos con nuestros saberes[4]. Por eso es racista y misógino descartar determinados saberes. Porque son inescindibles de los cuerpos de los que emanan. Entonces démonos a la tarea de pasar de la lógica del sentido común a la de los comunes sentidos y pensados. Pongamos entre nuestras manos nuestros saberes. Re-creémoslos. Recreémosnos. Esto también es resistir y reexistir.

E intentemos que esta tarea sea colectiva, como son colectivas todas las agencias que hacen transformaciones potentes. Apostamos por la comunalización como "práctica considerada ineficiente desde el punto de vista capitalista. [Remite a] la voluntad de dedicar mucho tiempo al trabajo de cooperar, debatir, negociar y aprender a llevar los conflictos y desacuerdos" (Federici, 2020. p.144). Y que en ese ejercicio es donde se construye comunidad y se comprende que la interdependencia es fundamental.

Bibliografía

Ahmed, S (2021). *Vivir una vida feminista.* Caja Negra.

Akotirene, C. (2019). Interseccionalidade. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen. En Rafaela de Melo Vasconcellos (2019). Aportes del fem-

[4] Tal como sostiene Charlot: "La relación con el saber es la relación con el mundo, con el otro y consigo mismo de un sujeto confrontado con la necesidad de aprender"(...) No es correcto decir que el sujeto tiene una relación con el saber. La relación con el saber es el sujeto mismo" (2008, pp. 130-132).

inismo negro brasileño para la perspectiva interseccional. XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. https://cdsa.aacademica.org/000-023/345.pdf

Alvarado, M y Fischetti, N (2017). Feminismos del Sur: Alusiones, Elusiones. Ilusiones. *Revista: Pleyade.*

Arias, A (2015). Aportes desde el pensamiento nacional para pensar el Trabajo Social en

Argentina. En Meschini, P y Hermida, ME (2015). *Pensar Nuestra América: hacia una epistemología de los problemas sociales.* EUDEM.

Bourdieu, P. (1994) El campo científico. Redes: revista de estudios sociales de la ciencia. 1(2), 129-160. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/317

Bravo, N. (2006). Del sentido común a la filosofía de la praxis: Gramsci y la cultura popular. Revista de Filosofía, 24(53), 59-75. Recuperado en 29 de abril de 2021, de http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712006000200004&lng=es&tlng=es

Butler, J (1990). *El género en disputa.* PAIDOS.

Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario.* Ed. ACSUR, las segovias.

Carosio, A. (2017). Perspectivas feministas para ampliar horizontes del pensamiento crítico latinoamericano. En: Sagot Rodríguez, M. (2017). *Feminismos, pensamiento cr*ítico y propuestas alternativas en América Latina. CLACSO.

Castel, R. (1995). *La metamorfosis de la cuestión social. Crónica de un asalariado*. Editorial Paidós. Bs.As

Charlot, B. (2008). *La relación con el saber. Elementos para una teoría.* Buenos Aires: Libros del Zorzal

de Sousa Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia.* Bilbao: Desclée de Brouwer http://www.fts.uner.edu.ar/catedras03/politica_social/documentos/estado_y_politicas_publicas_y_sociales/Evans.pdf

Díaz, E. (2005). *La posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la Modernidad.* BIBLOS.

Dussel,E. (1992) 1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. Madrid, Nueva Utopía.

Evans, P (1996). El Estado como problema y solución. *Desarrollo Económico N°140.* Recuperado en 21 de abril de 2021

Fals, O. (1989). *El Problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis* (séptima ed.). Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Federici, S (2020). *Reencantar el mundo: el feminismo y la política de los comunes.* Tinta limón.

Freud, S.(2000). *Psicología de las masas,* Alianza Editorial, Madrid

Gamba, S. (coord.) (2009) *Diccionario de estudios de género y feminisimos.* 2° edición. Buenos Aires: Biblos

Gearhart, S (1982). *El futuro, si tenemos alguno, es femenino. Manifiesto.*

Gramsci,. A (2003) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce.* Nueva Visión, Buenos Aires

Haraway, D (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvención de la naturaleza.* Ediciones Cátedra S.A.

Harding, S. (1986). *Ciencia y Feminismo.* Ediciones Morata.

Hermida, M (2010). Multitud, Pueblo y Ciudadanía: Debates en torno al sujeto en la teoría política contemporánea. En: *Actas del IX Congreso Nacional- II Congreso Internacional sobre Democracia.* "Los senderos de la Democracia en América Latina: Estado, Sociedad Civil y cambio político." Editorial de la UNR. CD-ROM ISBN 978-950-673-848-8

(2014) "La noción de Pueblo en Laclau: aportes para el problema del sujeto colectivo en Trabajo Social. *En actas de la VIII Jornada de Sociología de la UNLP*. Organizada por el Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. 3, 4 y 5 de diciembre de 2014. Ciudad de La Plata. Disponible en: https://cutt.ly/NWnvL04

(2020) La liberación en clave feminista, nacional y descolonial: de(s)limitar el corpus, cartografiar las derivas En: Meschini, Paula y Paolicchi, Leandro (2020*) Discurso políticas de la descolonialidad* Mar del Plata : EUDEM. Disponible en: https://cutt.ly/4WnvBM7

Hermida, M; Meschini, P (2015). Una relectura de las corrientes "post" para pensar la intervención en Trabajo Social. En: Hermida y Meschini (comp) *"Pensar nuestra américa Hacia una epistemología de los problemas sociales latinoamericanos"*. Edulp.

Hill Collins, P. (2000). *Black Feminist Epistemology*. Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment, 2nd ed. New York, NY: Routl8edge.

Hooks, B (2004). *Otras inapropiables.* Traficante de sueños.

Laclau, E. (2005). *La razón populista.* 1º edición. 3º reimpresión. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lakatos, I (1981). *Matemáticas, Ciencia y epistemología.* Madrid.

Le Bon, G. 2005. *Psicología de las masas*, Morata, Madrid.

Millan, M. (2017). Mujer Mapuche: explotación colonial sobre el territorio corporal. En *Mujeres intelectuales: feminismo y liberación en América Latina y el Caribe*. CLACSO.

Mouffe, C.l (2007) *En torno a lo político*. 1ra edición. Buenos Aires. Fondo de cultura económica.

Moscovici, S. (2005). *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas.* Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

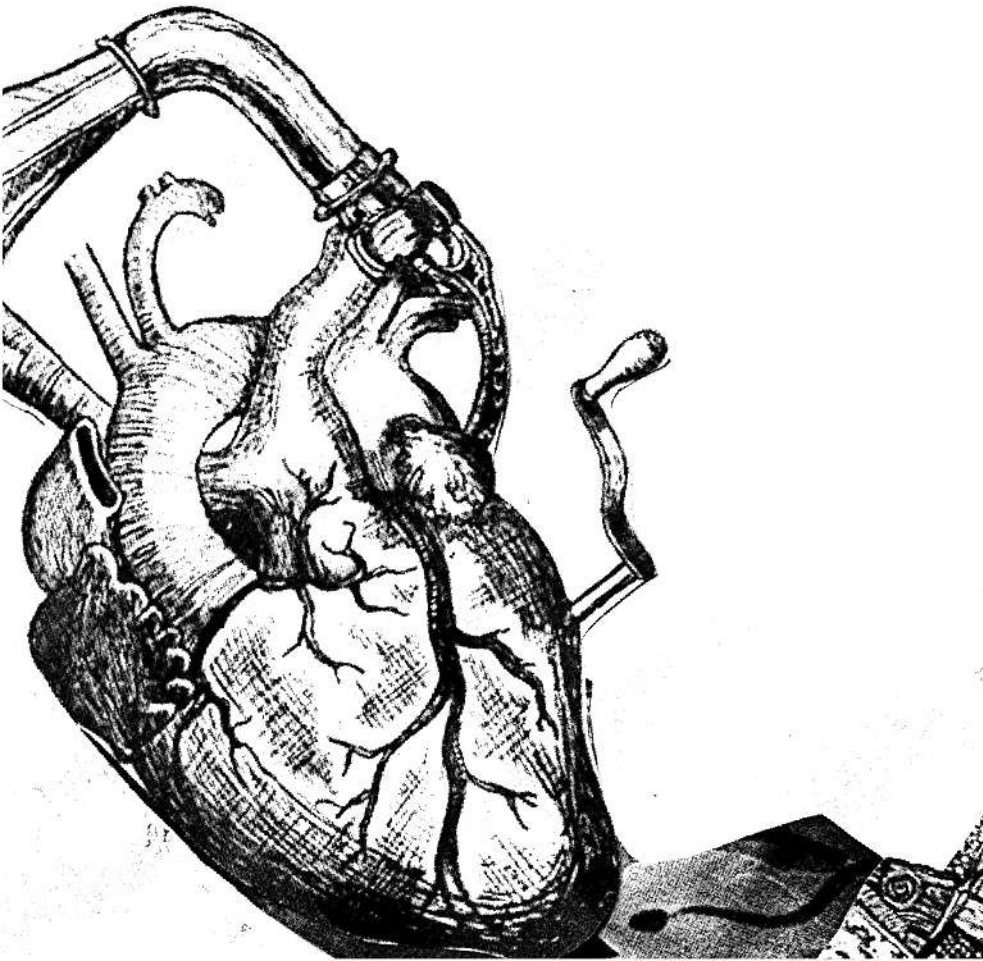
Negri, A y Hardt, M (2005) *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio.* Editorial Random House Mondadori

Platero, R.L. (2012). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temas contemporáneos*. Edicions Bellaterra. Barcelona.

Rosanvallon, Pierre (1995): *La Nueva Cuestión Social.* Manantial editorial, Buenos Aires.

Segato, R (2004). Antropología y derechos humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales.

Capítulo 5:
Narrativas e imaginaciones feministas en torno a los cuidados



Un par de zapatos rojos por cincuenta pesos
Articulaciones feministas ancladas en la contradicción de la experiencia vida/capital

Mariana Alvarado*
Carla Daniela Rosales ⁑

El *mainstream economics* refiere a la economía ortodoxa, la corriente teórica que controla la economía real cada vez que diseña e implementa un modelo económico conocido como neoclásico. La economía heterodoxa engloba corrientes teóricas venidas del keynesianismo y el marxismo que, alejadas de los postulados de la economía ortodoxa, revisan críticamente los modos en los que la economía ortodoxa se ha encargado de justificar la distribución de la riqueza en términos capitalistas. Acopladas, la economía de género y la economía ortodoxa habitan la perspectiva del feminismo liberal para pensar la economía de las mujeres. El feminismo liberal, en cuanto economía de género, busca la incorporación igualitaria de las mujeres en el espacio público tal y como señala la estadounidense Betty Friedam con su libro *La mística de la feminidad* (1963).

Con la tercera ola del feminismo, el pensamiento feminista -aunado a la tradición marxista- visibilizó cómo el sistema capitalista en conjunción con el patriarcado se sostiene, beneficia y aprovecha de quehaceres de mujeres que no concibe como trabajo. En perspectiva decolonial cabe señalar que la ortodoxia sostiene y reproduce modelos económicos inherentemente androcéntricos y nortecentrados, racistas, sexistas y misóginos en tanto que ignoran la diversidad de racionalidades económicas existentes y legitiman un comportamiento económico -que responde a los intereses de los sistemas de dominación patriarcal y colonial- el de la masculinidad occidental moderna como el único posible. Entre las feministas radicales, Shulamith Firestone, apoyada en el materialismo histórico analiza la base del sistema patriarcal denunciando el privilegio material de los hombres sostenido en el dominio sobre las mujeres.

En su *Economía del género y economía feminista ¿Conciliación o ruptura?,* Amaia Pérez Orozco (2005) sugiere distintas líneas de análisis: la economía de género (EG), la economía feminista de la conciliación (EFC) y la economía feminista de la ruptura (EFR). La EFC y la EFR se encuentran

en reconocer problemas en el capitalismo que identifican como estructurales aunque se distancian. La EFR deconstruye el paradigma neoclásico y propone intervenciones concretas que operan transformaciones en el sistema socioeconómico. Instalan la discusión en lo que hoy conocemos como crisis de los cuidados, sostenibilidad de la vida y reproducción social. Es aquí donde nos proponemos instalar algunas preguntas, apoyadas en Firestone, para rumiar lo que nos pasa como mujeres, desde la experiencia de otras mujeres. En este texto se acoplan escuchas y audibilidades, grabaciones y transcripciones, compartimentaciones, solidaridades y privilegios relativos para decirlas y decirnos, para hablarlas y hablarnos, para contarles y contarnos una junta a la otra aunque no junta a todas (Alvarado, 2016).

Entre la EFC y la EFR nos proponemos ingresar a la escucha de historias de vida de mujeres puesteras rurales huarpes que nos invitaron a desandar conjeturas venidas del feminismo materialista para procurar porvenires situados y en contexto. Este texto realiza una apertura a un ejercicio de escritura en movimiento, a la escucha de testimonios que nos interpelan a revisar nuestros privilegios relativos como mujeres, como investigadoras, como académicas que, en conversación, se dan a pensar los feminismos blancos del norte para trazar huella aquí, desde y para el sur de los feminismos.

Entre una economía de la conciliación y una economía de la ruptura

Shulamith Firestone[1] procede a un análisis dialéctico y materialista de la dinámica de la guerra de los sexos apoyada en los trabajos sobre el antagonismo de clases de Friedrich Engels y Karl Marx. Para Firestone estos pensadores socialistas llegan un poco más lejos que Charles Fourier, Robert Owen y August Bebel; conciben a la historia dialécticamente, como un proceso de acción y reacción de contrarios que resultan inseparables y

[1] Pensadora activista feminista radical, artista plástica canadiense. Fundadora del Movimiento de Liberación de la Mujer. En 1967, hizo su debut el colectivo Mujeres Radicales de Nueva York (NYRW). Junto a ella Pam Allem, Carol Hanisch, Rose Morgan, Sarachild Kathie y Ros Baxandall, Patricia Mainardi, Ellen Willis, Kathie Sarachild e Irene Peslikis, entre otras más. Daban inicio al ala más ofensiva dentro del feminismo estadounidense. Uno de los primeros grupos en proponer espacios de autoconciencia involucrando a otros colectivos convocados por su condición etaria, de clase o etnia. Pone en agenda los intereses de las activistas feministas por encima de los logros anticapitalistas y antiimperialistas de las izquierdas radicales lideradas por varones. Luego vendrán las Bluestockings y las Redstockings.

se penetran mutuamente; intentaron ofrecer un enfoque científico de la historia para pensar el modo en el que había evolucionado, se había mantenido y era susceptible de eliminación la injusticia social.

> Analizaron el conflicto de clases hasta dar con sus orígenes económicos auténticos y proyectaron una solución económica sobre la base de unas precondiciones económicas objetivas ya existentes: la incautación de los medios de producción por parte del proletariado iba a conducir a un comunismo del que desaparecería la función gubernativa, al no necesitar ya reprimir a la clase inferior en beneficio de la superior. (Firestone, 1973, p.12)

Asume Firestone que, si bien el materialismo histórico significó un aporte teórico a los análisis históricos precedentes, abordó la realidad de manera sesgada, el análisis de clases es parcial, puesto que no explica la opresión de la mujer. Existe un sustrato sexual en la estructura económica y en la dialéctica histórica que no pudieron ver. Marx intuyó algo al sostener que la familia biológica contenía -el germen parasitario de la explotación- todas las contradicciones que luego se desarrollarían en la sociedad y el Estado. Engels nos advirtió que la división sexual del trabajo se daba entre hombres y mujeres en la correlación que establece entre la familia, el Estado y la propiedad privada. Sucede que el diagnóstico económico que llega hasta la propiedad de los medios de producción o incluso de reproducción resulta limitado, puesto que existe cierta realidad que no deriva de la economía sino, en todo caso, la sostiene[2].

Estas advertencias de base le permiten a Firestone sostener que es posible avanzar por una línea analítica derivada del materialismo histórico pero no trazada: interpretación materialista de la historia basada en el sexo.

La estamentación económica de las clases sociales se sostiene en la diferencia sexual aunque, a diferencia de aquellas, ésta ha tenido sustrato en las diferencias naturales o biológicas[3]. De asumir tales diferencias como

[2] Lo que hoy conocemos como división sexual del trabajo, el trabajo reproductivo, trabajo doméstico, trabajo de cuidados y sistema tierra (gestión de alimentación, abastecimiento de agua, construcción de viviendas y huertos); trabajo intangible no reconocido, no remunerado, que reproduce la fuerza de trabajo y que sostienen y mantienen la mano de obra.

[3] Necesario es todavía explicitar que nuestra condición de mujer o lesbiana no descansa en una base biológica, es decir en la capacidad (de algunas) de embarazarse y parir las generaciones por venir. Es la teoría sexo-genérica la que nos lleva a sostener que detrás del género

"naturales" ¿qué es lo que habría llevado a que dicha diferencia posicione a unos sobre otras? ¿cuál era la exigencia que imponía que un grupo se impusiera sobre otro -tal como lo demandaron las funciones reproductivas-?. La familia humana -compuesta de macho, hembra, hijo- como base reproductiva constituye concentración y distribución de poder desigual en el marco de "cualquier organización social" y asume las siguientes características (Cfr. Firestone, 1978, p.18):

- la subordinación biológica de las mujeres a los ciclos vitales: menstruación, partos, amamantamiento, cuidados, menopausia (lo que la lleva a depender de los varones: hermano, padre, esposo, amante, clan, gobierno, comunidad) para salvaguardar su supervivencia
- los tiempos de crianza en el tiempo de dependencia del desarrollo del/la hijo/a
- inter-dependencia madre/hijo
- la diferenciación reproductiva que condujo a la división laboral en los orígenes de las clases

La familia biológica ha existido cada vez que se ha sostenido la dependencia de la hembra y el hijo con respecto al varón y, si bien ha pasado por variaciones a lo largo de la historia, no sólo las contingencias que presenta Firestone, apoyada en Simone de Beauvoir, pueden trazarse en cada una de ellas, sino que además, en la familia nuclear occidental capitalista heteropatriarcal, se profundizan como *servidumbre* y *dependencia*. Sin embargo, no podemos justificar el mantenimiento de un sistema discriminatorio de clases sexuales basándonos en la biología o en la naturaleza, más bien "tenemos que desembarazarnos de él" (Firestone, 1973, p. 19). De allí que el análisis exceda la teoría y se desfonde políticamente; si somos capaces de librarnos de los condicionamientos biológicos que sostienen la diferencia sexual ¿por qué no querríamos hacerlo?

A la base de la división de clases está la división sexual del trabajo originada fundamentalmente en diferencias biológicas; del mismo modo en que el propietario al consolidar su poder explota al trabajador, el proletario al ingresar a la familia despliega su potestad sobre la mujer y su descendencia. Alcanzar la liberación de la base biológica del sistema de clases

(social) hay algo "natural", lo biológico; en este esquema la heterosexualidad en la forma "normal" y "lógica" de vincularnos.

sexuales[4] no implica la emancipación de mujeres y niños. Se anticipaba Firestone al desarrollo de nuevas técnicas para el control de los cuerpos, la fertilidad y la sexualidad de las mujeres asumiendo que sería posible la reproducción sin úteros.

> Del mismo modo que para asegurar la eliminación de las clases económicas se necesita una revuelta de la clase inferior (el proletariado) y -mediante una dictadura temporal- la confiscación de los medios de producción de igual modo, para asegurar la eliminación de las clases sexuales se necesita una revuelta de la clase inferior (las mujeres) y la confiscación del control de la reproducción. (Firestone, 1973, p.20)

Se tratará entonces de restituir a las mujeres la propiedad de sus cuerpos y que las mujeres puedan confiscar (temporalmente¡?!) la autonomía sexual, su fertilidad y el control de la reproducción; no sólo la biología en cuanto reproducción de la vida sino además todas las instituciones que a ello contribuyen. La revolución feminista radical no se demorará en la eliminación de los privilegios masculinos sino que alcanzará la diferencia sexual; la diferencia sexual entre los seres humanos devendrá neutral porque supone el fin de la explotación, es decir, la desaparición de las mujeres y de los varones como clase. Firestone tensa los hilos de la revolución feminista y propone:

- una pansexualidad podría sustituir a la hetero/homo/bisexualidad
- la reproducción artificial reemplazaría a la reproducción biológica a través de uno de los sexos
- los niños nacerían para ambos sexos por igual o en independencia de ambos
- la dependencia del hijo respecto a la madre sería reemplazada por una dependencia reducida en redes de cuidado
- la división del trabajo desaparecería

[4] Ni varones ni mujeres somos grupos "naturales" o "biológicos" no habría hormonas, esencia específica o identidad que defina o por definir; no habría cultura, tradición, ideología en todo caso la situación de las mujeres o de los varones es un asunto en relación; lo que nos coloca en posición/situación/contexto es la relación social material concreta e histórica. Esa relación es una relación de clase, parte del sistema de producción, ligada a la explotación de una clase social concreta. Para ampliar podría consultarse Christine Delphy, Colette Guillaumin, Monique Wittig.

• eliminación de la familia biológica (1978, p. 18)

Junto a la revolución económica y sexual se impone una revolución cultural. Los pensadores de la sospecha visibilizaron las mediaciones que intervenían aquella relación que, para René Descartes y la racionalidad moderna, era clara y distinta y que sostuvo la ausencia, el olvido y el silenciamiento como normalidad para una historia y una filosofía androcentrada y euronortecentrada (Alvarado, 2010, p.56).

La cultura, para Firestone (1973), es la suma dialéctica de los modos en los que el hombre puede resolver la tensión creada entre su racionalidad y la naturaleza. Estas modalidades se corresponden con la dialéctica económica y la dualidad de los sexos. Las mujeres, la fuerza emocional, contribuyen a la cultura con su capacidad creadora en su modalidad estética, la cual se corresponde con el comportamiento femenino tanto como la modalidad tecnológica al masculino por práctico y racional. Mientras aquella, la femenina, se despliega en actividades intuitivas, subjetivas, introvertidas, propias de lo onírico o lo fantástico, emocional o temperamental; ésta, la masculina, lo hace de manera lógica, objetiva, extrovertida, realista, racional, mecánica, pragmática, estable; mientras aquella niega la realidad y escapa con la creación de un mundo posible a una alternativa; ésta, denomina los procesos de la realidad, los pone a disposición del conocimiento, lee las leyes que rigen a la naturaleza y las vuelve contra sí misma para intervenir lo sido. Si la modalidad estética se proyecta mediante símbolos verbales (poesía), en la ordenación de sonidos en secuencia (música) o en la formulación de ideas en progresión (teología, filosofía), la modalidad tecnológica buscará la cura a la enfermedad, el antídoto al veneno, la vacuna contra el virus (Firestone, 1973, pp.215-222).

> Del mismo modo que hemos admitido que la división biológica de los sexos destinada a la reproducción constituye la dualidad básica ´natural´ de la que surge la división ulterior estamental, aceptamos ahora esta división de sexos como raíz a su vez de esta división cultural fundamental. (Firestone, 1973, p.221)

La interacción entre estas dos respuestas a la cultura, es decir, a "lo concebible en lo posible", entre la modalidad tecnológica masculina y la modalidad estética femenina recrea la dialéctica de los sexos y la dialéctica de la clase económica y determina la historia de la cultura; de modo que la revolución se despliega en una revolución económica, sexual y cultural; la

fusión de las clases divididas -sexuales, raciales, económicas- es indispensable para la revolución y, la fusión de la modalidad estética y la modalidad tecnológica es previa a la revolución cultural. Se trata de la reintegración del varón (modalidad tecnológica) con la hembra (modalidad estética) en una cultura andrógina que supere las relaciones de complementariedad. Más que una unión, la abolición, el objetivo revolucionario excede la nivelación de las diferencias en la igualdad, pretende en todo caso una cancelación mutua, la eliminación total del sistema.

Entre tanto "el feminismo se constituye en la inevitable respuesta de la mujer al desarrollo de una tecnología capaz de liberarla de la tiranía de sus funciones sexo-reproductivas –la propia constitución biológica básica y el sistema de clases sexuales basado en ella y que sirve para asegurar su consistencia-" (Firestone, 1973, p.44).

En el fondo del desierto, eso que llamamos casa situada y en contexto

Habito y recorro mi casa muchas veces al día, pero las luces del sol me van encontrando en diferentes espacios según pasan las horas. Así descubro que me voy moviendo por la casa con un sentido cardinal…el norte me convoca desde los primeros pasos desde mi cama hacia la ventana norte de: pieza, comedor y cocina. Transcurro varias horas en ese espacio circulando de oeste a este y viceversa…estimulada por la luz y el calor. El norte de mi casa es interno, alejado de los ruidos de la calle y solo me conecta con el interior… en el extremo noroeste se encuentra la frontera con mis vecinos, los escucho y me escuchan, no me siento cómoda en ese lugar. El sur de mi casa, frío, de poca luz solar lo frecuento más en verano, en estos días próximos al equinoccio solo paso por allí y no me quedo…allí tengo plantas que resguardo del calor del sol y la habitación desde donde escribo estas palabras, cerca de una estufa. (Carla, 43 años, Las Heras, Mendoza)

Los Lechuzos era el paraje. Yo me vine por el trabajo, porque si no me quedaba muy lejos para estar yendo y viniendo cuando empecé a trabajar en la escuela. Acá es lindo porque tengo trabajo, pero allá es lindo por los animales. Pasa que acá tenemos unos poquitos animales porque hay muchos perros y poco alimento... allá tenía cabras, caballos, vacas pero después que me cambié acá me quedé con las cabritas nomas, y un caballo… A las vacas los niños las van a ver… y a las cabras las tengo yo… son

las poquitas que tengo…acá tenía varias… pero los perros… En el puesto vivía con la abuela, con ella, yo me crié con ella hasta que me casé vivía con la abuela. Me casé a los 20. Pude ir a la escuela, pero no mucho; llegué hasta cuarto año nada más. Pasa que yo vivía con la abuela y estaba viejita como para dejarla sola y que haga esas cosas; así que no estuve mucho… Hasta cuarto nomás y abandoné. Venía todos los días desde la casa hasta acá. Son 15 km desde acá hasta la escuela, veníamos con mis hermanos a caballo. Con las abuelas vivíamos yo y dos hermanos más, los otros cuatro vivían con la mami… pero lo mismo nosotros éramos niños chicos y teníamos que traer a los otros a la escuela. Era lindo, nos llevábamos bien entre los niños y la maestra, pero pasaba que era muy sacrificado para mí… para todos nosotros. Pero al menos mis hermanos más chicos sabían que llegaban a la casa y estaba la mami…pero en cambio yo sabía que tenía que llegar derecho a ayudarle a la abuela a hacer las cosas…yo era la que estaba con la abuela, era la más grande y era la que llevaba la casa… tenía que hacer todo en la casa, por eso yo había decido que no iba a venir más a la escuela. (Mecha, 40 años, Lavalle, Mendoza)

Casi cerca, casi lejos de la ciudad; apenas unos veinte minutos para llegar al centro en auto, tal vez en bicicleta llegue antes. Casi adentro, casi afuera la casa de materiales húmedos interviene un terreno abierto que no quiso ser nivelado. Rodeada de flora autóctona se deja acariciar por jarillas gigantes que me marcan el norte cuando me pierdo. Aúllan los perros, merodean, quizás un cuis, quizás un zorro, tal vez una yarará de las que bajaron el cerro corridas por las llamas del último incendio en el Arco. Cuando amanece tarda en llegar el sol que juega a la mancha en la casa de al lado hasta que se suelta y se desparrama por las ventanitas redondas y lo inunda todo sin nada que lo contenga. Aquí no hay muros que dividan ni funciones que definan los espacios. Apenas el habitar marcó rutinas de dónde dormir, de dónde cocinar, de cómo lavar(me), de cómo leer o escribir, de cuándo conversar o escuchar música, de qué cosas guardar y de cómo ordenarlas. Aquí no hay gas ni agua ni cloacas. Los servicios fundamentales para la vida no son una carga para el Estado. Imaginé una vida en comunidad donde pudiéramos vivir unas con los otros pero no he podido más que encontrar salidas individuales que llevan a una cisterna con agua de pozo y conexión eléctrica revendida por quienes son parte del negocio inmobiliario de la zona. Así, todo hace ruido: la bomba, el calefón, la he-

ladera, la pava, el horno, la salamandra, el lavarropas, la cama. Sin luz, el silencio y, otra vez, los perros. (Mariana, 44 años, El Challao, Mendoza).

Antes vivía como a kilómetros de acá, a kilómetros al Sur, en el puesto San Cayetano. Después, qué se yo… a los 18 años empecé a trabajar así... y después tenía que llevar a la niña a la escuela y ya me empecé a quedar para acá y ya nos quedamos acá.

Me sabía ir a trabajar a Gustavo André y de allá me venía otra vez para el puesto. Y después cuando tuve que empezar a mandar a la niña a la escuela, ya me vine para acá. Y acá sabíamos trabajar en lo que sea. Hacíamos conservas; estábamos ahí... hacíamos cosas en grupo. Trabajábamos en grupo en un taller de costura y trabajamos en eso… y ya después nos quedamos a vivir acá.

Trabajaba en lo que fuera. Yo sabía surquear, atar, envolver… por ahí nos hablaban para limpiar una casa y nos íbamos; lo que hubiera que hacer lo hacíamos. (Rosa, 35 años, Distrito San José, Lavalle, Mendoza).

En el fondo del desierto, eso que llamamos trabajo situado y en contexto

Pude conocer a Rosa a través de Aníbal, en ese momento ella tenía 35 años, igual que yo. A Aníbal lo conocí en el 2005, cuando empecé a trabajar como Trabajadora Social de un programa de becas específico para la comunidad Huarpe de Mendoza, él se había ido a vivir a la ciudad y estudiaba la carrera de Geografía. Conocer a las y los jóvenes de las comunidades del secano lavallino fue y es una experiencia que marcó mi vida, que me sacudió los esquemas y me impulsó a llevar mis inquietudes por otros caminos, uno de esos fue mi doctorado en estudios sociales agrarios en la universidad nacional de Córdoba. Pasado los años de formación doctoral y por suerte ya con una beca de Conicet empecé el trabajo de campo para poder realizar mi tesis, uno de los casos que elijo para mi estudio es la Comunidad de San José, que además geográficamente coincide con un distrito del departamento de Lavalle.

Si bien por la universidad me había relacionado con las escuelas secundarias de esta zona, ahora mi trabajo de campo suponía realizar entrevistas tanto a jóvenes como a adultos del lugar y para eso tenía que tener acceso a otros informantes, más allá de la comunidad educativa. Fue así

como le pregunté a Aníbal qué personas podrían recibirme para quedarme unos días en el pueblo y, entre varias me nombró a su prima Rosa que me explica que trabaja en la escuela como celadora. La educación en San José es de alternancia y se utiliza el mismo edificio para dar clases a la primaria y secundaria. En uno de los viajes me quedé en una casa de Rosa que justo estaba de franco porque se había albergado la secundaria y ella trabaja en la primaria. La ubicación de la casa que Rosa me prestó gentilmente (y a cambio de abundante verdura fresca que llevé) era estratégica para mi trabajo de campo, pues vivía a cien metros del edificio escolar. Pero poco estuve en esa casa, pues me pasaba el día haciendo entrevistas y observaciones en la escuela y solo regresaba a dormir. También compartía tiempo y actividades en la casa de atrás… sí, había otra casa al final del terreno, más chica, cerca de un corral, con fogón y sin luz… ácá me gusta vivir ´, me dijo Rosa, porque la casa de adelante tiene tv y luz eléctrica, como las de la ciudad y eso no me gusta, me dijo. Fue en esa casa de atrás, más parecida al puesto en que ella se había criado a 15 km del pueblo, donde me contó cómo había sido juventud (Carla, 43 años, Las Heras, Mendoza).

Tuve a mi hija a los 16 y, a los 17, 18 ya empecé a trabajar. Me fui a trabajar a la ciudad, me llevó mi tío a trabajar en un supuesto empleo; después no me querían pagar. Tenía que cuidar a una anciana; viví con ellos, para acompañarla a ella… y, bueno me querían dar 50 pesos por los días que había estado. Cuando yo le dije que me quería ir de ahí, me dijo esta mujer que no tenía plata para pagarme. La chica que estuvo ahí, antes, había dejado unos zapatos; me acuerdo bien, había dejado unos zapatos la chica y me dijo: cuando los quieras usar, usalos … y bueno. Como no me pagaron, yo me llevé los zapatos de la otra chica. Cuando les vine a cobrar, les dije que me pagaran y les entregaba los zapatos de la otra chica... Bueno, me tenía que ir caminando re lejos… por la calleeee…. Lisandro Moyano era…de Las Heras… irme caminando a cobrarles!!! Que me pagaran! Yo quería la plata! A mí no me servían los zapatos …y bueno… me dice: tráele los zapatos a la chica y le dije: pagame lo que me tenés que pagar! Me dieron los 50 pesos por los zapatos rojos (Rosa, 35 años, Distrito San José, Lavalle, Mendoza).

Aquella mañana abrí los ojos y no pude bajarme de la cama. Después de diez años entendí que arriba está más calentito. En esta parte de la casa

el techo roza los cinco metros así es que se me ocurrió hacer un entre-piso. Puse allí la biblioteca con la idea de habitar un tiempo textual en el que tener experiencia de lectura y de escritura. Pero algo en ese cementerio de ideas inhibía que pudiera ojear un libro y tomar alguna nota. Casi en junio, ya el invierno entra sin reserva en el pie de monte. Atenta a que el calor de la leña no termina de inundarlo todo, decidí invertir los deseos; bajé la biblioteca y subí la cama o bien, lo que queda de ella, el colchón; entonces el somier que lo contenía se desplegó en algo así como dos futones y se aperturaron espacios nuevos y, entonces para ingresar a los libros ya no me siento en un escritorio sino que me desparramo entre almohadones y me entrego a pensar en conversación a veces con el/la autor/a a veces en voz alta conmigo a veces con otres. Sus voces tardaban en llegar. La conectividad aquí en el pie de monte no ha sido de lo mejor en la última década. La inversión de privados en antenas con las que han cubierto la cumbre del Cerro Arco ha permitido una mejor comunicación aunque un impacto visual que advierto desde el norte. Ahora en tiempos de pandemia fue casi una urgencia, sino una imposición, tener Internet en casa. Tantas veces postergué esa necesidad creada por el mercado. Estar disponible las veinticuatro horas para ¿quién? Para ¿qué? Aunque, por otro lado, ¿cómo podría trabajar, en este contexto, trabajar sino es conectada a una pantalla extraordinaria? Quizás haya perdido el hábito de levantar la vista del teclado y acercarme al estante y, dar justo con el libro de solapa roja "Código Rosa" que me acerca los testimonios de mujeres en situación de aborto… esta compilación de voces muchas sobre los socorrismos puede encontrarse online, es de acceso abierto. Tal vez tenga que ver con mover el cuerpo, con el gesto de poner el cuerpo en la biblioteca o con dejarlo frente a la pantalla… Quizás y, a propósito de poner el cuerpo, la cosa esté en el modo en el que "pongo" mi fuerza de trabajo y, "pongo" los medios de producción. ¿Podría poner lo que tengo para producir? ¿Qué tengo? Luz, conexión, computador, ojos, dedos, cabeza… Hace frío y todavía no bajo de la cama. Quedarme en casa, en familia… hace tiempo estoy conmigo, me elijo a mí, vivo conmigo. Antes, otras vidas, en otros territorios. Recuerdo haber cocinado por horas pastas caseras al dente con tucos espesos para otros; haber pasado la cera al piso; haber cocido las cortinas para mis ventanas; haber cortado el pasto y podado la enredadera, tenía una dama de noche que desobedecía mis podadas e insistía en meterse donde no la llamaban; recuerdo haber querido esa vida hasta que no la quise más.

Recuerdo, antes, mucho antes, haber llegado de la escuela a la casa de mi infancia, encontrarme con la heladera vacía, haber querido que mi madre cocinara, que no pasara tanto tiempo fuera de casa, que durmiera puertas adentro y querer tener un recuerdo de una mesa en familia como esas que te enseñan en la escuela que hay que tener con un papá. Recuerdo, entre medio, la lavandería azulejada de mi abuela, la tabla, el balde y las sábanas tendidas en la soga. Ahora vivo aquí entre la montaña y la ciudad, entre la biblioteca y la cama, no tengo pisos que lustrar, mi jardín es xerófilo y aunque todavía hago mis propias cortinas es aquí, justo entre-medio es donde puedo respirar (Mariana, 44 años, El Challao, Mendoza).

En el puesto yo siempre me ocupaba de ir al corral, ver las cabras, venir, preparar la comida, lavar, todas esas cosas. Todo! y después cuando no estaba mi hermano era ir a repuntar con los animales, darle de comer a los bichos, todas esas tareas. Y ahora en mi casa, yo en las mañanas veo a las cabritas, le doy de comer a los bichos también, limpio la casa, hago la comida y también trabajo en las artesanías… cuando tengo un tiempito y en la tarde ya me voy a trabajar y después cuando vuelvo si no estoy muy cansada sigo haciendo algo sino me voy derecho a dormir. Y cuando no tengo que trabajar, trabajo tejiendo acá. La que pasa más tiempo conmigo es la niña, ella si se encarga de cosas de la casa cuando trabajo, en cambio los varones andan más en el puesto y trabajan con los animales, poco los veo. Mi abuela me decía siempre que yo no abandonara a los animales y que trabajara en artesanías... y que no abandonara el trabajo. Ella me había enseñado a que lo continuara…ella me decía que ese trabajo es trabajoso pero es caro, de a poco se vende… pero se vende. Eso es lo que ella me decía…que no me deshiciera de los animales, pero tampoco que no trabajara más en la artesanía; porque antes yo me quería ir para el lado de la Costa... pero ella me decía vos te querés ir a alquilar… pero acá en el campo es tu casa... y allá, vas a pagar y pagar y nunca va a ser tuya…y es verdad. Y cuando te movás allá gastás… acá no tenés que pagar nada… y mi hija me dice que me va a llevar allá a alquilar… pero se me viene la abuela…. (Mecha, 40 años, Lavalle, Mendoza).

Los lunes en la casa de mi infancia, mi mamá tenía un día semanal destinado a lavar la ropa, ese día empezaba muy temprano y con el también comenzaba su mal humor. El lavado suponía tareas fijas, una de ellas era

el llenado y puesta en marcha del lavarropas a paletas que era una máquina que me daba miedo, hacia un ruido muy fuerte, además las paletas se movían agitadamente y la espuma salía por su boca como una fiera enojada. Nunca me hubiese animado a meter mi mano en ese aparato bufador, espumoso y enchufado a un toma corriente, mi mama si lo hacía.

Como un duro ritual, el lunes de cada semana mi mamá se ponía su 'delantal para lavar' que era de jean gastado, desprovisto de todo decoro y con evidentes manchas de lavandina y azul de lavar y cambiaba las sábanas de cada cama, los toallones y toallas, repasadores y manteles. Yo iba a la escuela en el turno tarde y la jornada de limpieza empezaba muy temprano, entonces su inicio me agarraba durmiendo. En el recorrido, mi mamá iba habitación por habitación retirando la ropa sucia, hasta que llegaba a la mía.

Recuerdo que los lunes me despertaba una mano mojada, fría y con olor a lavandina, que con mucho apuro y a los tironeos me sacaba las sábanas y la funda de mi almohada, en invierno me quedaba con la aspereza de una colcha. Por la atmósfera de la cocina yo podía saber que era lunes, el piso mojado, la puerta del patio abierta, mi mama entrando y saliendo del patio y el ruido de fondo de esa máquina que también hacía olas y espuma que golpeaban nuestra ropa, como el enojo de mi mama que poco se matizaba con la puesta en marcha del puchero, que todos los lunes se cocinaba a la par del lavado de la ropa. Solo el puchero, con su fuerte olor a apio y perejil calentaba el ambiente de la cocina hasta que llegaba la hora del almuerzo. Con un gran esfuerzo para realizar un gesto de dulzura, durante esa faena de lunes, mi mama metía un gran cucharón metálico en la olla del puchero y con gesto de tratarme con cierta complicidad, me convidaba caldo caliente de la sopa, que frente al frío, el agua, su fastidio, el aire del patio, el ruido atroz del lavarropas, me insuflaba calor y juntas nos encontrábamos disfrutando en medio de todo ese torbellino de duro trabajo (Carla, 43 años, Las Heras, Mendoza).

En el fondo del desierto, eso que llamamos tareas de cuidado y relaciones de dependencia/ servidumbre situadas y en contexto

Estas sensaciones que traigo en estos párrafos pude plasmarlas hace poco en una frase de una canción llamada "Inoportuna" de Jorge Drexler que dice: "la vida no para, no espera, no avisa"… en verdad no era consciente

de que este vivir es un continuum, que no se detiene y lo descubrí luego de parir a mi primer hija a los 27 años. También reviso esto que cuento y entiendo que la imposibilidad de 'espera' era solo mía, pues el padre de mi hija, tan primerizo como yo, sí se daba tiempo para esa espera y tenía el privilegio de la pausa, parar el tiempo a su favor…en cambio el mío seguía inevitablemente. Yo pensaba/sentía y me decía a mí misma sin saber ni lo que me estaba diciendo "si pasé 12 horas de trabajo de parto luego de esto qué viene?? algún descanso??"... Error! Y nadie me avisó…la vida no para, no espera…para quién?…

Tan pronto parí, ya tenía a una niña entre mis brazos, desolación de no saber qué hacer, cómo saber qué había que hacer, cómo comunicarse/entenderse con un ser que no habla?... seguía la lista de enigmas. Hasta que en un momento del día, pasa frente a mi cama del hospital el padre de mi hija con su maletín pues se iba a trabajar…yo seguía con el mismo círculo de tareas que es vida me demandaba (solamente a mí?)

Luego del alta y el regreso a mi casa, seguía con la esperanza de una pausa, un descanso, al menos alivio de no seguir las rutinas y encierro del hospital…¡con qué poco me conformaba!.. luego de la primera noche en mi casa, me levanté agotada en la mañana ya lo había hecho también en varias oportunidades en la noche. En cuanto puedo veo que el padre de mi hija se va al patio a cortar el pasto (como lo hacía antes de tener una recién nacida en casa) en eso llega un amigo de la militancia; como si nada me saluda; ellos conversan animadamente _ 'la vida no para' _ mi hija llora, la calmo y la pongo en su cochecito. Recuerdo lo que me costó llegar a la cocina ¡no tenía idea de cómo hacer varias cosas a la vez! El cuerpo me dolía y estaba cansada… y no se me había ocurrido ponerme a cocinar unas costeletas con un ojo y con el otro mirar a la bebe. No es un don que traemos en nuestro ADN el de ser madres malabaristas… lo aprendemos a la fuerza y en la pura soledad de que la cría sobreviva, siendo aquí un gasto de energía innecesario trabajar para alimentar a otro que puede hacerlo por sus propios medios ¿será explotación?… Afuera seguían ambos hombres charlando sobre la revolución y las luchas sociales, qué paradójico! por algo yo no estaba allí discutiendo con ellos y en cambio preparaba la comida para mí, para uno de ellos y, a la vez cuidaba a mi prole (solo mía?) (Carla, 43 años, Las Heras).

Después de ahí me fui a trabajar con una mujer que me metió mi tía, en una casa, para cuidar un niño. Debo haber tenido como 20 años, por ahí, no recuerdo bien. Bueno, me fui a trabajar con esta mujer… que me iban a pagar algo de 300 o 500 pesos... porque ganaba mucha plata, tenía mucha plata esta mina. Me enchufaron ahí. Me fui con ella, bueno, yo tenía que cuidar el niño… y yo cuidaba el niñito de noche porque esta mujer se iba a trabajar…trabajaba en la calle…y yo le cuidaba el niño. La primera semana, estuvimos casi tres días solas… ya ni me acuerdo… al cuarto día ya llegó un tipo que le pegabaaaa, que le pedía la plata … y la mujer no me dejaba comida para el niño… yo le tenía que salir a pedir fiado al kiosco para poder darle de comer al niño… toda una odisea en los trabajos que me metieron mis tíos... al tiempo nos fuimos de allí, ellos se cambiaron… porque esta mujer no pagaba el alquiler donde vivía… entonces le pidieron que entregara la casa. Se fue a una casa que tenían ellos al barrio Espejo de Las Heras. Ahí nos fuimos a vivir… y yo con el niñito de ella a cuestas porque ella lo tenía nada más… yo vivía con ella porque yo le cuidaba el niño… por ahí había días que no había nada más que azúcar y té …no había leche para el niño … esa mujer creo que estaba re loca… y bueno…ahí estuve! qué se yo cuanto tiempo! yo veía que pasaba el tiempo y que no me pasaba ni un centavo…entonces tuve que empezar a ver otras cosas …yo me quería ir a la casa de mi tía pero empezaron: bueno, pero volvé rápido que tenés que cuidar al nene… y bueno, fui un día a la casa de mi tía … fui y volví y me dice, ¿cómo estás?... y no muy bien porque no me pagan… nooooo me dice, sí te van a pagar porque es muy buena gente! … Me llevó un día para que le limpiara la casa de la madre de ella que había llegado de Buenos Aires y estaba enferma… así que fui a limpiarle la casa a la madre. Me dice: ahí en eseee… en ese placard… sacá ropa que te guste... que te haga falta… llévate para que la uses…es mía dice, pero te la presto. Bueno, llevé unos pantalones que me prestó…

(Rosa, 35 años, Distrito San José, Lavalle, Mendoza)

Si, yo estuve embarazada antes de mi hijo el mayor…estaba de seis meses…yyyy…me mandaron a repuntar… la abuela… me decía que fuera a buscar a las cabras… me fui… y me pateó el caballo… resulta que llegué a la casa.. y llegué biennn… yo andaba a caballo y anduve mucho…y de ahí agarro y el caballo se me asustó de una perdiz… y ahí se soltó la cincha del caballo... o parece que venía con la cincha suelta y me tiró… y bueno,

resulta que llegué a la casa… desensillé y fui al corral volví y todo bien… después eran como las 10 de la noche o más… ya me había acostado… cuando sentí que me parece que algo se me reventó… yo no sabía nada… yo era niña chica todavía…. no sabía que estaba embarazada…yyyyyyy… empecé con dolores… dolores… no dormí nada ese día… y no me animaba a decirle nada a mi abuela porque ella no sabía que yo estaba embarazada… yo era flaquita y no se me notaba… y yo digo… ¿qué hago?… yo tenía 19 años… y no me animaba a decirle… no me animaba a decirle… y paso ese día… y pasó una semana que estuve así; los dolores que yo tenía no te imaginas… y no me animaba a decirle… bueno, hasta que una noche ya no aguante más… y al último, un día vine del corral… eran las 10 de la noche, me acuerdo, estaba ella solita… ella mi abuela, y vengo del corral y me dice: que te pasa??… porque se ve que se me notaba… y me dice que te pasa?… yo estaba con pérdida de sangre y líquido… se ve que reventé bolsa… todoooo… y le digo: no doy más!... que te pasa? Me dice…le digo no sé qué me pasa… me duele la cadera… me duele todo… no sé qué me pasa…Y ahí me dice: no estarás embarazada?? Tenía miedo de decir sí... y fui y me acosté…cuando me acosté nació la bebe…y estaba de seis meses… llorabaaaaa….uyyy pero la suerte mía que nació ahí nomás y que no me quedé… porque si no hubiese sido que nació... me muero yo o se me muere la criatura adentro…bueno, naciooooó…nació viva y me querían traer el médico, porque le avisaron a mi mamá, o sea la abuela le aviso a mi primo para que le avisara a mi mama… y le avisaron a ella y ella dijo: que se muera! Nadie la ha mandado a que se bote a viva! Y me dejo ahí...y la bebé chiquita lloraba… estaba viva… y me dejaron ahí… a las 6 de la mañana falleció la niñita…

(Mecha, 40 años, Lavalle, Mendoza)

gestar, parir, criar, limpiar culos, lavar, enseñar a caminar, bañar, alimentar, cocinar, curar, enseñar, acompañar en la muerte, gestionar el presupuesto del hogar, escuchar, consolar, asistir a personas enfermas, ancianas o con discapacidad … tareas domésticas le llaman? Tareas de cuidado les decimos? Relaciones de dependencia sostenidas por la naturalización de las relaciones, por el parentesco, por el patriarcado… lugares que ocupamos y que tardamos en nombrar...posiciones que nos permiten ver el lugar que habitamos. Y si no? Y si no estamos? Y si no organizamos, si no planificamos, si no hacemos? Las compras, las comidas,

la ropa, la limpieza, los traslados de las/os/es hijas/os/es ¿lo hará alguien por nosotras? Existe alguien que ocupe nuestro lugar cuando no estamos? ¿Alguien tiene que hacerlo? No lo ven? No lo oyen? Alguien llama! ¿Quién acude al llamado? Siempre hubo allí una de nosotras para cubrir un espacio antes que se generara la falta ¿quién levantaba la mesa cuando mi nona lavaba los platos? ¿Se trataba de una diferencia sexual o etaria? Y si no estaban mis primas o mis tías … siempre hubo allí un nosotras … somos nosotras las que cubrimos los tiempos y los espacios de cuidado, las que alimentamos y sostenemos las relaciones de dependencia y si no, incentivamos e invisibilizamos el sistema de producción doméstico que sostiene el sistema económico; incluso si se trata de enfermeras o niñeras o gerontólogos el sistema de cuidados cuando es remunerado son considerados de menor prestigio y, en la mayoría de los casos son puestos ocupados por mujeres que cuidan los hijos de mujeres que quieren salir a trabajar "de verdad". Tal vez un reparto igualitario en las tareas… podría acompañar una vida más llevadera… o quizás demande de nosotras la "carga mental" de tener que programar anticipadamente lo que el otro tiene que hacer y no sabe porque no aprendió, porque no le enseñaron, porque no quiere tomarse el tiempo para sentarse a pensar cómo hacer. Delegar implica para nosotras planificar esa delegación porque finalmente pretendemos que el otro haga como nosotras… será que no hay nadie que lo haga mejor, será que somos irremediablemente irremplazables… aunque ellos ocupen nuestra posición y, saquen la ropa del lavarropas para tenderla "la gerencia del hogar" sigue estando en nuestras cabezas… eso no se ve, no se aprecia, lleva tiempo, ocupa espacio, genera frustración, se padece… gestionar un hogar, horarios, supermercado, elaboración de comidas, presupuesto, relaciones interpersonales, gente a comer a casa, salidas ¿quién cuida a la mujer cuidadora? ¿cuándo? ¿cómo? ¿También acabar se volverá una mercancía? ¿Será que también ineludiblemente tras cada coito tengamos que producir un orgasmo, también?! Ellos tienen sus tiempos, sus espacios, sus objetos… todavía insistimos aquí en la ciudad, ahora en occidente, nosotras las académicas en que los usos del tiempo por género están determinados por la división sexual del trabajo y que, si nosotras trabajamos al llegar a casa no paramos. Entonces se vuelven imprescindibles los servicios profesionales para poder cuidar de las personas dependientes: higiene, desplazamientos, paseos, aseo, ocio, respiro, atención, escucha, apoyo psicológico, social, servicio sexual asistido… Políticas de conciliación y de

atención a la dependencia terminan mercantilizando los trabajos de cuidado y travisten la complementariedad en un salvemos al varón de la casa reproduciendo la división sexual del trabajo y los estereotipos de género perpetuando un sistema que sitúa a la mujer en el mercado laboral pero que la anuda al trabajo doméstico. ¿Será que no estamos educadas para educar en corresponsabilidad? ¿Será que tendremos que seguir ocupando el lugar de la maestra? ¿Será que tendremos que esforzarnos en explicar? Asumo que la corresponsabilidad mantiene las relaciones sexo-amorosas en el formato de la complementariedad de los géneros y, reproduce el heteropatriarcado.

Nosotras, las feministas académicas, asumíamos que era posible distribuir tareas y proponerlas de manera rotativa; la apuesta por la despatriarcalización invitaba a los varones blancos de clase media heterosexuales propietarios a habitar nuevas masculinidades sensibles a los cuidados sobre todo en relación a los hijos… ahora que todo se ha metido dentro del hogar, ahora en aislamiento, transitando la pandemia, temo que se refuerzan los fundamentos esencialistas, biologicistas, naturalistas, normalizados y normalizadores que demandan que las mujeres ocupemos posiciones que nos siguen atando a lo doméstico, a lo privado… y, aun así, en este mundo de maltratos, violencias, descuidos y crueldades el cuidado, los cuidados se vuelven lo más revolucionario … inventar posibilidades, improvisar caminos, hacer puentes, habilitar redes que nos permitan organizar el cuidado de les hijes, limpiar los espacios que habitamos, distribuir las tareas de acceso al agua, a la energía, a la comida, de cocina; de hecho pensar el abastecimiento como cuidado y no como extractivismo, pensar el cuidado como una condición del bienestar colectivo y no como la satisfacción de una demanda, de responsabilidad, de interés o de provecho individual.

La organización del mundo del trabajo remunerado sigue suponiendo que hay alguien ahí incluso, cuando nosotras no estamos. Algunas de nosotras mujeres cis feministas académicas asumimos que las tareas esclavizantes de la casa pueden ser llevadas a cabo por otras de nosotras. Entonces imaginamos que "estamos ayudando" a otras de nosotras -extranjeras, migrantes, golondrinas, precarizadas, pobres, de la villa-. Me toca, nos toca, revisar(nos) las opresiones y dependencias patriarcales que el sistema doméstico impone y frente a las que seguimos operando blan-

queadas… sobre(vivir) supone cuidar(nos) unas a les otres… atención a la dependencia/s!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!

(Mariana, 44 años, El Challao, Mendoza)

Había un policía, que me había visto…y que se yooo…gustaba de mí ese tipo y andaba… y me empezó a buscar… capaz que por ahí, me saque del pozo este tipo, porque esta mujer quería irse a Catamarca con el chiquito y llevarme para que se lo cuidara…cuando llegáramos allá ella me iba a querer hacer trabajar a mí y ella se iba a quedar en la casa!!! Y bueno, gracias a este tipo medio que logré salir… medio que cuando supo que salía con él me crucificó, no me entregó ni la ropa, ni el documento, nada!… yo después fui con un muchacho amigo que también vivió acá y se fue al centro… fui a buscar a ver si me quería entregar la ropa… apenas me vio medio que me quiso pegar…me dijo que me iba a matar a mi hija…y loca… locaaa!!!! drogada… una vez la pille drogándose con una vecina de ahí… y el niñito todo el tiempo conmigo porque eso no era una madre…y a quién se lo iba a dejar sino a mí??!!! se quedaba solo, era re chiquito … aprendió a caminar conmigo.

(Rosa, 35 años, Distrito San Jose, Lavalle, Mendoza)

Al fondo, en el desierto, eso que llamamos *cordada* situada y en contexto

La clase "mujeres" ha sido producida en una relación específica de explotación: el trabajo doméstico en el marco de una institución: la familia. Las mujeres como clase hemos sido apropiadas individualmente por medio de la explotación familiar y, colectivamente por medio de las relaciones sociales por la clase "varones" en las relaciones entre sexos. Las mujeres hemos sido apropiadas como herramientas de producción y de reproducción. Nosotras, seguramente, nosotras, estemos constitutivamente allí: mujeres hetero cis. ¿Pero qué de lo que escuchamos en las voces de Rosa y Mecha? ¿Qué de lo que somos capaces de oír? ¿Qué se deja decir en sus palabras? ¿Qué podemos nosotras? Quizás, justamente, quizás al fondo, en el desierto, estén las desapropiadas o inapropiables del binarismo. Tal vez, justamente, tal vez, allí la mujer, en cuanto clase, ya no exista o no haya existido nunca. Por eso, justamente, por eso, no haya ya hombres en

el fondo. Sostener las relaciones de apropiación que (des)atan es una decisión política que propicia (o no) (es)capar de la clase[5] y habitar el desierto.

Pensar las relaciones de apropiación exige atender a la materialidad de los cuerpos en situación y en contexto. La apropiación del tiempo, la apropiación de los productos del tiempo, la apropiación sexual y de la sexualidad y, la carga de otros cuerpos, es decir, las relaciones de dependencia. Medir el tiempo de los cuerpos situados en la institución del matrimonio conlleva a medir un tiempo fuera del tiempo, un tiempo sin cronómetro, un tiempo sin horarios de entrada ni de salida; la atemporalidad del contrato obliga a la mujer que allí se constituye a carecer de moneda por las tareas realizadas, a estar a disposición todo el tiempo de un tiempo que no transcurre sino para los otros. La apropiación de los productos del cuerpo -nuestro útero, nuestra leche, nuestros cabellos, nuestros hijos- la ausencia de una posibilidad real de anticoncepción, la carencia de acompañamiento en un aborto seguro con misoprostol, la imposibilidad de atender a los ciclos del propio cuerpo, las niñas madres, los embarazos no deseados o no habilitados ¿quién decide qué vidas importan? ¿Qué significa maternar? ¿Hasta cuándo maternar? ¿Entre quiénes maternar? ¿A quiénes pertenecen los hijos? ¿Cuándo se vuelven un instrumento de chantaje o de intercambio?

El servicio, el deber sexual, el derecho de pernada nos coloca a la mano contra nosotras mismas y entre nosotras. El uso sexual de los cuerpos tiene lugar cuando lo que está en juego es el control a través del matrimonio o de la prostitución. No cabe pensar en la sexualidad, en el sexo o en el deseo sino en el control de esas dimensiones por alguien más. La institución del matrimonio -un contrato no monetario- extiende el uso a todas las formas en las cuales se precisa de la división sexual, superficialmente se opone a la prostitución, sin embargo, comparten la apropiación de las mujeres. En el caso monetario se remunera un tiempo determinado en la práctica sexual; la venta limita el uso físico; el uso físico comprado es por tiempo determinado. En cualquiera de estas instituciones las mujeres somos apropiadas y, por tanto, no disponemos del cuerpo como propio y, en tanto clase, estamos desposeídas de nosotras mismas. En las relaciones de dependencia las mujeres asumimos la carga física de los otros miembros

[5] Si ha sido la división sexual del trabajo la que crea la complementariedad y dependencia "mutua" entre varones y mujeres, hubieron también escapadas y huidas; vinculadas a ciertos tipos de estrategias que podrían llevar a las mujeres colectivamente -por fuera del salario y la profesión- a la liberación como clase: el lesbianismo o el noviciado.

del grupo, realizamos tareas que implican una relación directa y personalizada con otros sujetos, tareas sin las cuales la vida tal como la conocemos no podría tener lugar. Tareas efectuadas por fuera del salario, en el marco de la apropiación de nuestra individualidad, sujeta a otros individuos con los que se sostienen lazos poderosos de amor/odio, sin medida de tiempo, sin acuerdos, sin alianzas. La relación de apropiación se expresa en el hecho común y cotidiano de que la apropiada está al servicio de otro y de que su cuerpo no le pertenece. Si sólo podemos intercambiar lo que tenemos, no hay con qué: puesto que ya no poseemos ni fuerza de trabajo ni fuerza de reproducción.

De la relación estrecha entre capitalismo, colonialismo, patriarcado y heteronormatividad nos vienen algunas preguntas rumiando la escucha. Si el género es el sistema de relaciones sociales, simbólicas y psíquicas en el que hombres y mujeres somos situados de manera diferente ¿sería posible suponer que cada una de nosotras ocupamos lugares similares no sólo en relación a los varones sino también entre nosotras? ¿El hecho de ser mujeres nos ubica en un determinado lugar en el sistema que (no) podría ser trocado, intercambiado, reemplazado, permutado sin alterar la estructura? ¿Sería posible pensar que igualar a cada mujer en la categoría de mujer sea una falacia del mismo modo que sería un error igualar en la raza a gente de color? ¿Acaso es lo mismo comida, casa, cama, calle para cualquier mujer en cualquier parte de Nuestra América? Tal vez la categoría de género como la raza estén marcadas y la materialidad de esas marcas nos inhabilite para aplicarlas sin considerar esas diferencias en contexto y esas experiencias situadas. En occidente ¿todas las mujeres ocupamos los mismos lugares? En el sistema heteropatriarcal las posiciones de sujeta ¿pueden ser habitadas por cualesquiera de las mujeres? Atentas al patriarcado ¿las relaciones de dependencia y dominio que anudan a una mujer podrían condicionar a cada una de nosotras del mismo modo? ¿Qué ocurre cuando las mujeres no se encuentran en posiciones similares en la institución del parentesco? ¿Qué ocurre con el género si grupos enteros de mujeres y hombres están situados fuera de la institución del parentesco pero relacionados con el sistema de parentesco de otro grupo dominante? Por ejemplo, las mujeres del desierto que no han sido constituidas como mujeres de la misma manera en la que lo han sido las mujeres blancas del norte o las investigadoras que son parte de esta conversación; como la explotación entre mujeres en el reemplazo de las tareas de cuidado o en

aquellas tareas productivas vitales del puesto ganadero en las que también son demandadas las mujeres de una generación. Así, seremos las más jóvenes quienes tengamos la presión de cuidar de los más ancianos o seremos las que migremos del campo para generar remesas para sostener a las generaciones dependientes del grupo.

Las mujeres somos constituidas racial, genérica, etaria y sexualmente como hembras (animal, sexualizada, sin derechos) luego algunas, como mujeres (humana, esposa en potencia, transmisora de legado) y a propósito del amor romántico sostuvimos la escisión entre reproducción y producción invisibilizando y feminizando el trabajo doméstico, las tareas de cuidado y las relaciones de dependencia. ¿Qué cabida han tenido los servicios de comida, limpieza, sexo, cuidados y crianza en una institución específica como la de los pueblos originarios, la migrante/nómada, la puestera, la tejedora, la celadora, la precarización de la pobreza feminizada y en una cultura y lengua específica en la que circulan signos a través del sistema de matrilinial (abuela, la madre, la nieta) que el patriarcado ancestral quiere sostener y resignificar.

Para una mujer blanca de clase media heteronormada, el concepto de autonomía sobre su propio cuerpo y/o de propiedad sobre sí misma en relación con los derechos sexuales y reproductivos se ha centrado en la concepción, el embarazo, el parto y el aborto; el patriarcado capitalista blanco -patriarcado occidental siempre es racializado- gira en torno al control de los hijos legítimos que portan apellido y de la consecuente constitución de la mujer blanca como mujer. Tener hijos o no se convierte en una elección que define a la sujeto como mujer. En el caso de otras mujeres, como las mujeres orientales, musulmanas o mujeres negras o descendientes de pueblos originarios, mujeres sometidas a la conquista se enfrentaron a un campo amplio de ausencias, silenciamientos, olvidos y negaciones, entre ellas las vinculadas a la libertad reproductiva y autonomía sobre sus cuerpos; sus hijos no heredaban la posición de humanos.

Asumimos que la potencia de la categoría de género no puede desatender a los modos en los que tenemos/queremos vérnosla con las categorías sexo/carne/animal/cuerpo/biología/raza/naturaleza de modo que la posición binaria, dual, hegemónica, normativa que engendró el sistema sexo/genérico no se aplica/no puede ser aplicada a comunidades cuyas marcas (des)generan o decolonizan los procesos de racialización.

El patriarcado capitalista blanco se ha sostenido en/desde la normalización de la heterogeneidad de los varones, de las mujeres, de las mujeres blancas y los varones blancos, de las mujeres negras y los varones negros y de las relaciones posibles entre ellos y ellos, es decir y, sobre todo de las relaciones posibles entre mujeres blancas y mujeres negras, entre mujeres migrantes y mujeres de la metrópolis, entre mujeres propietarias y mujeres precarizadas, entre mujeres y lesbianas; ha operado de tal manera que ha interrumpido la posibilidad de sostenernos juntas: ancianas, madres, hijas, tías, abuelas, brujas, chamanas, estudiantes, comunitaristas, tejedoras, adolescentes, precarizadas… Y estas relaciones económicas y de poder dentro en esta misma clase sexual también normalizó la apropiación, explotación y servidumbre entre nosotras mismas, un ejemplo emblemático de esto es el trabajo doméstico cama adentro (realizado por mujeres), siendo hasta el día de hoy una de las ocupaciones más precarias e históricamente peores remuneradas de mercado laboral nivel mundial.

Tomar/tener conciencia de género, de raza, de clase es un trámite y un tránsito en el que algunas investigadoras académicas activistas asumimos que hemos de andar una junto a las otras para desmoronar la idea conservadora que impone ciertas formas de vida dominantes y hegemónicas sobre otras que son alternativas aunque marginadas, vulneradas, precarizadas arrojadas a zonas de invisibilidad y de silenciamiento. Trabajo, consumo, ocio, convivencia y sexualidad han sido las formas en las que el colonialismo moderno capitalista patriarcal ha sostenido la dominación y dependencia de unos sobre otros, de unos sobre otras y de algunas sobre las otras, las vulneradas, las quienes habitan ese espacio tiempo político socio cultural que nombramos Sur. Formas y pautas occidentales y citadinas que estandarizan y cristalizan las desigualdades y substancializan a las mujeres del mundo rural e indígena, como reserva de mano de obra para las tareas domésticas y de cuidado de las mujeres urbanas. Vale recordar cómo la burguesía nacional, a fines del siglo XIX, consolidó su riqueza y poder ocupando las tierras arrasadas tras la campaña del desierto y también se apropió de los cuerpos de miles de indígenas 'empleados' como sirvientes e inscriptos como hijos propios (parte de su patrimonio).

Esta conversación, comprometida y compartida con otras voces, nos ha permitido ver nuestras posiciones privilegiadas y relativas en el campo de relaciones saber-poder-sexo; la casa, el trabajo, el mercado, la plaza, la fábrica, la calle, el cuerpo, el campo, la academia pueden ser habitados y

conectados de maneras múltiples y diversas con enormes consecuencias para las mujeres porque somos gentes diferentes entre nosotras que a veces preferimos permanecer, transitar, ampliar, obturar o trazar puentes entre fronteras. Vulnerables y vulneradas, precarias y precarizadas, feministas y feminizadas … no obstante si aprendemos a pensar conversando tal vez podamos (des)nudarnos en cordada, provocar nuevos acoplamientos, propiciar otras coaliciones, (re)conciliar(nos) con posiciones móviles, habilitar(nos) (des)vinculaciones apasionadas, (co)responsabilizar(nos) en los desplazamientos, resonar(nos) en prácticas de traducción, de desautorización, desobediencia y subversión.

Bibliografía

Alvarado, M. (2016). Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino Junto a otras pero no junta a todas. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanas.* Quito: Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales desde América Latina. Vol 1 n 3, jul-set.

Alvarado, M. (2010). Contrabandistas entre testigos sospechosos y autónomas parlantes. *Revista Sul Americana de Filosofía e Educacao – RESAFE* – n.º 14, may-oct. P 53-65.

Curiel, O. y Falquet, J. (Comp.). (2012). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas. Colette Cuillaumin- Paola Tabet -Nicole Claude Mathieu.* Colombia: Becha Lésbica.

Firestone, S. (1973). *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista.* Barcelona, Kairós.

Korol, C. (2016). Las relaciones patriarcales en el campo. En *Somos tierra, semilla, rebeldía. Mujeres, tierra y territorio en América Latina.* GRAIN

Korol, C. (2007). La educación como práctica de la libertad. Nuevas lecturas posibles. En *Hacia una pedagogía feminista.* Argentina: Pañuelos en rebeldía, Editorial El Colectivo.

Svampa, M. (2015). Feminismos del sur y ecofeminismo. *Nueva Sociedad.* n. º 256 mar-abr.

Pascual Rodríguez, M. y Herrero López, Y. (2010). Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y construir el futuro. *Fuhem: Cip-Ecosocial. Boletín ecos* ene-mar n. º 10, 1-3.

Pérez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Pérez Orozco, A. (2005) "Economía del género y economía feminista ¿Conciliación o ruptura?". *Revista venezolana de estudios de la mujer,* 10(24).

Talpade Mohanty, C. (2011). Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales. En: Suárez Navaz, L. y Hernández Castillo, R. A. (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes.* Madrid: Cátedra. págs. 112-146.

Talpade Mohanty, C. (2011). De vuelta a `Bajo los ojos de Occidente ´: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. En: Suárez Navaz, L. y Hernández Castillo, R. A. (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes.* Madrid: Cátedra, 2011. págs. 407-464

La intimidad de los cuidados
Una apuesta narrativa desde la epistemología afectiva

Cecilia Johnson*
Cecilia Marotta**
Paola Bonavitta*

"...pensar-con: contar cuentos. Importan qué pensamientos piensan pensamientos, importan qué historias cuentan historias"

(Donna Haraway, Seguir con el problema)

En este texto apuntamos a realizar un recorrido emocional sobre los cuidados, trabajado a modo de autoetnografía. Proponemos distintos relatos que se desprenden de imágenes, historias contadas, sueños y registros corporales acerca del ser cuidadas y cuidar.

Con estas narraciones intentamos responder a las preguntas que son nuestros puntos de partida diversos: ¿Qué relatos nos han sido contados sobre el cuidado? ¿Qué historias consideramos valiosas recuperar para construir y revisar las narrativas ya existentes? ¿Qué zonas de tensión, de encuentros y desencuentros encontramos entre nosotras?

Desde una epistemología feminista de nuestras emociones, volvemos a recorrer el valor epistémico y político de narrar y conocer, desde el registro corporal y emocional del cuidar y ser cuidadas. ¡Hay tantas formas de nombrar lo que implica cuidar!, tantas formas de contarlo. Intentaremos narrar desde los sueños, las imágenes, la música, la poesía, y la narración biográfica, desde nuestras memorias afectivas y el registro de la intimidad como potencia política.

...

* CONICET. Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad. cecilia.johnson@unc.edu.ar

** Universidad de la República. marottacecilia@gmail.com

* CONICET. Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades. paola-bonavitta@gmail.com

Soñar, brotar, caer, mecer, cuidar
¿Dónde se aloja la memoria del cuidado?

Contaré mis historias de cuidado desde mis sueños, memoria afectiva, visual, sonora sobre cuidar y ser cuidada. Me pregunto si estos sueños también los tienen los varones, si el sueño de cuidar, de no poder hacerlo, de hacerlo mal, impregna los afectos, los sueños, de todes por igual.

Sueño que cuido un bebé y me siento en calma, pero aparezco en otro escenario y me lo olvido, me acuerdo que lo dejé en algún lado, pero no está. Sueño que estoy preocupada, porque no lo encuentro. Despierto. Sé que ese bebé soy yo, pero también sé que son otres a quienes cuido.

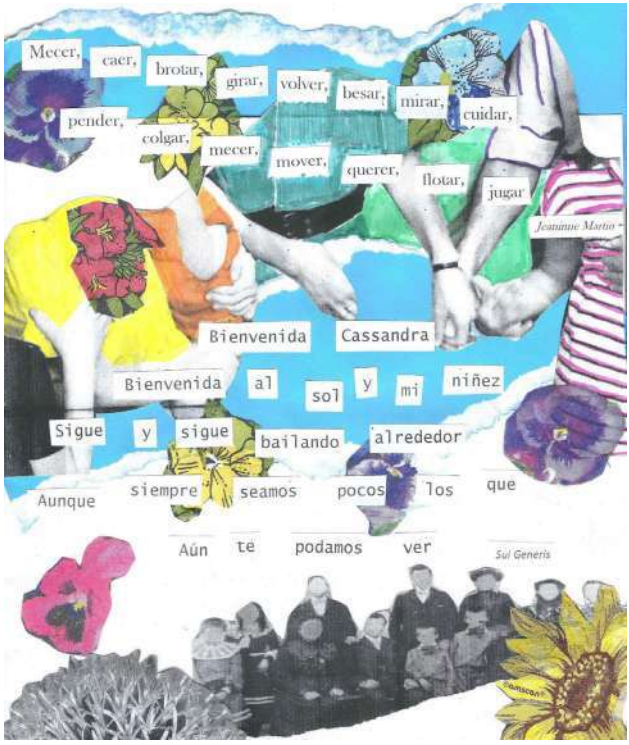


Figura Nº 1. S/T. **Fuente:** Elaboración propia

Tengo dieciséis años y salgo de la escuela hacia la casa de mi hermana, para cuidar a mi sobrinita. Ella es una bebé muy pequeña, muy livianita, pero a las horas de estar allí, me empiezan a doler los brazos de tenerla alzada de acá para allá, de mostrarle el pajarito de la ventana del departamento, de calmarla cuando llora por los cólicos. Me gusta cuidarla, pero a la vez me asusta. Me encuentro en un tiempo y espacio donde no hay celulares, ni teléfono, pero sí un 'manual' que me hizo mi hermana para que no desespere. En mi memoria se mezclan distintas emociones de amor, de cansancio, de paciencia, de entender que hay tiempos de otros sobre mis tiempos. Siento que no hay manual que alcance, para los juegos, canciones, sensaciones que implica aprender a cuidar.

…

Soy muy pequeña y vivo en una casa llena de discos y libros. Mi mamá me baña y me cuenta cuentos para distraerme. Mi favorito es un cuento de dos hermanas mellizas, una de ellas siempre está metida en un lío. Le insisto que me cuente de nuevo esa historia, ella está cansada, pero al final acepta. Mi memoria me dice que ella, la que me cuida, juega, habla conmigo, también se queja. Pero no sólo ella, se quejan muchas mujeres con quienes vivo, recuerdo y sueño, mujeres que viven con la tensión de cuidar y enseñar las injusticias de lo cotidiano.

También me cuidan canciones en la voz de mi papá. 'Carito yo soy tu amigo…me ofrezco árbol para tu nido. Carito suelta tu canto que el abanico, en mi acordeón lo está esperando'. El cantor de esas canciones no me baña, no me hace la comida, pero lo escucho decir un poco en chiste y un poco en serio: "cuando hablen los puedo cuidar". Él nos cantó y nos contó fantasías que nos cuidaron muchos años.

Sueño despierta, les escucho hablar, les escucho en el pasillo. Eses que me cuidan dicen que la plata no alcanza, que al final no, que sí, que la pasan mal, se enferman, no duermen. Sueño otro destino para quienes me cuidan. Se graba en mi memoria que es injusta tanta exigencia en las personas que sostienen las vidas de otres.

Tantas charlas, tanta vida
Tanto anochecer con olor a comida
Son una eternidad familiar
Que en un solo día no puede cambiar

Y afuera llora la ciudad
Tanta soledad

(Barco Quieto, María Elena Walsh)

Figura Nº 2. S/T. **Fuente:** Elaboración propia.

Estoy parada en un pasillo llorando, el sol de la siesta y el calor cordobés se mezclan con este recuerdo. Una voz me dice 'mijita por qué llora'. Mi mamá salió de casa con mi hermana y no me llevó, y una mujer me consuela tiernamente. Como si fuera un sueño extraño, despierto y soy adulta, me estoy despidiendo de ella porque está muy enferma. Estoy muy triste. Entiendo que no hay sueldo que alcance para pagar lo que se transmite al cuidar, lo que te implica emocional, corporal y afectivamente.

…Suena una canción "infantil", la escucho en un cassette viejo, la canta mi abuela. La canción se llama "Los días de la semana", pero es un mantra que repite las acciones de una niña que no tenía tiempo de jugar. La canción, de música muy alegre, te hace repetir con una mímica todas las tareas domésticas que una niña hacía, como un festejo del sacrificio femenino como destino.

Lunes antes de almorzar, una niña fue a jugar.
Pero no pudo jugar, porque tenía que lavar.
Así lavaba así, así. Así lavaba así, así.
Así lavaba así, así. Así lavaba que yo la vi.

Martes antes de almorzar, una niña fue a jugar.
Pero no pudo jugar, porque tenía que planchar.
Así planchaba así, así. Así planchaba así, así.
Así planchaba así, así. Así planchaba que yo la vi.

Miércoles antes de almorzar, una niña fue a jugar.
Pero no pudo jugar, porque tenía que coser.
Así cosía así, así. Así cosía así, así. Así cosía así, así.
Así cosía que yo la vi…

(Los días de la semana. Gabi, Fofó y Miliki)

…

La vida de mi tatarabuela, inmigrante, hija mayor que crió a sus diez hermanos, es una historia de cuidados y descuidos. Cuentan que un día, mientras su mamá no estaba, se puso a jugar con su muñeca y se olvidó de sus hermanites a quienes tenía a su cuidado. Luego, cuando su mamá volvió y la encontró jugando, le tiró la muñeca a la letrina. Esta historia sobrevivió en la voz de mi abuela, de mi mamá, de mi tía. En la memoria colectiva familiar nos ha marcado tanto, que se han escrito historias sobre ella, la recordamos, la transmitimos, es una historia de injusticia.

Veo la cara de la madre, de esa niña, en una foto, veo su cara seria. Sueño que sus sueños han sido los mismos seguramente, sueños de injusticia. Sueño que este sueño es mi tatarabuela, pero también muchas niñas y mujeres en la historia.

Estás en mí, como está la madera en el palito

Cuando llegó mi hermana nos abrazamos en la puerta. Al entrar al cuarto soleado, vio a mi madre ya muerta. Nuestra madre, estaba sin ropa debajo de la sábana, y, al notarlo, mi hermana volvió hacia nosotres y dijo que así no la llevaban.

Así no puede irse, dijo y sentenció. Porque la palabra de mi hermana tiene el tono de lo que debe hacerse, y la mayoría de las veces tiene razón. Quizás mi hermana piense lo mismo de mis dichos, que son como sentencia. Es lo que tiene la relación de hermanas, amores y desamores.

Esta vez la orden de mi hermana venía de otro lugar que no era la razón, sino de unos sentimientos que estaban flotando sobre la desnudez del cuerpo.

Quienes allí estaban le pusieron un pantalón babucha azul cielo, que habíamos comprado juntas con mi madre, en una feria artesanal de Salvador de Bahía. Ella adoró Bahía cuando fue por primera vez y yo, todavía, no conocía ese lugar. Mi madre, *bien blanca*, quedó maravillada con esa ciudad.

Recuerdo ese pantalón color cielo, quizás porque ella decía que nos quería más allá del cielo azul. Y yo hoy pienso que ella me está mirando de arriba, cual estrella, que me enseña cómo la vida viaja en el tiempo y encarna en un cuerpo, en un espacio y tiempo definidos. La veo con su sonrisa cuidándome y prodigando su alegría y su amor.

Ese gesto de mi hermana se me vino a la mente cuando hablamos de escribir, mi hermana me mostraba unas dimensiones del cuidado que yo no entendía, y que me llevó mucho tiempo comprender. Y es que cada una, cada uno, cada une cuida de modos diferentes, entiende cosas diferentes acerca del cuidado.

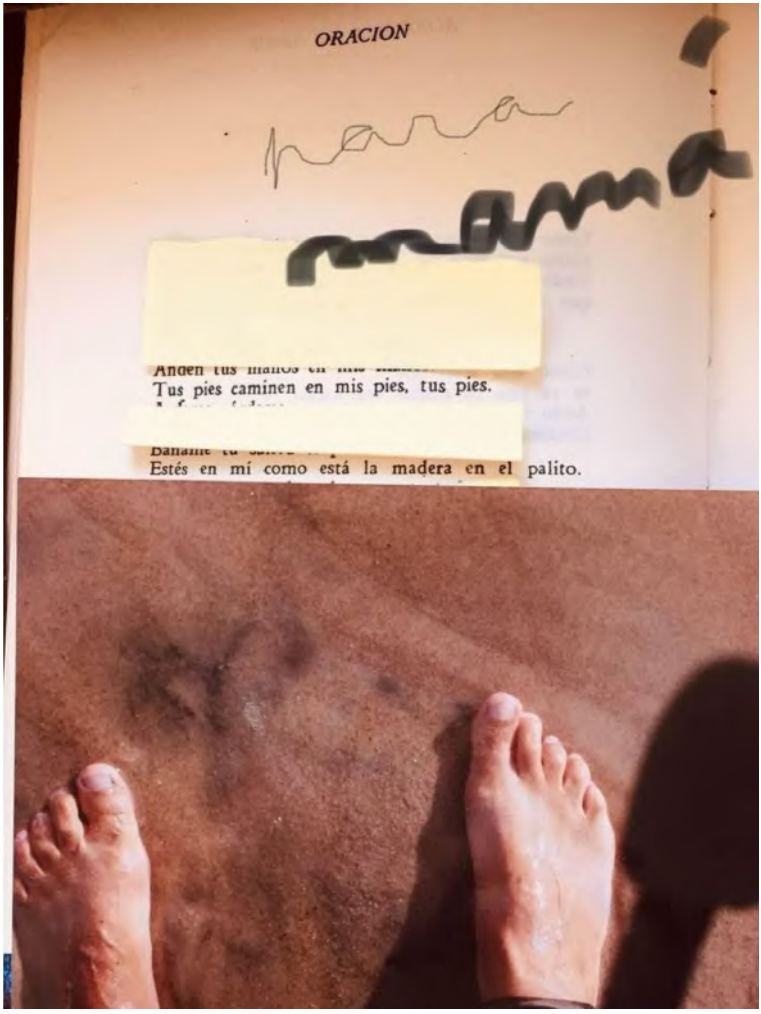


Figura Nº 3. Título: Composición con Gelman, J. (1989).
Fuente: Elaboración propia.

¿Quién nos cuida más o mejor que una madre? Crecí con esta respuesta. Y luego me di cuenta que es la respuesta que flota mayormente en el aire, cual globo…

> Y bastará con que un niño piense una avispa, y mande zumbando sus globitos transparentes desde el lugar justo de su remolino, para que todos, como una reacción concatenada estallen sin sonido alguno y desaparezcan, estableciendo así un axioma que rece que dura lo mismo una verdad que una mentira" (Sepúlveda, 1984, p.77).

Es difícil a veces aceptarlo, y mucho más sentirlo y pensarlo, lejos de la moralización y cerca de la vida. No sé bien porqué se me viene a la escritura esto, quizás porque quiera desanudar amorosamente esta idea de que las mujeres madres somos las mejores e insustituibles cuidadoras. Se me viene a la mente la mujer de la ilusión y la ecuación mujer-madre, que siempre quise intuitivamente, desanudar en mí y en las demás.

En mi trayecto vital he sido cuidada y sostenida por mujeres de mi familia, entrelazadas y en disputa a veces, las unas con las otras. Y también por mi padre, sosteniendo y prodigando cuidados aún a la distancia forzada que imponía la dictadura militar en mi país. Una pareja inusual, no conviviente y en escenarios cotidianos absoluta y radicalmente diferentes, cuidando a sus dos hijas, una pareja, un paisaje de @criaturacorazón.

Figura Nº 4. Título: Paisaje.
Fuente: @criaturacorazón.

Ahora que se acerca el día de la madre, vuelven las propagandas mecánicas y maquínicas. No sólo con su venta de electrodomésticos sino con todos los mensajes ideológicos en las ofertas de Mayo.

Los cuidados también se venden y se compran, son servicios hacia otros. Lo veo en las ofertas de los colegios y de los clubes deportivos, en el alquiler de los servicios de cumpleaños infantiles, en los espacios recreativos en los hoteles, en los espacios en los shoppings también para niños y niñas, en las pantallas y las redes sociales. Venimos asistiendo desde hace muchos años a la ampliación y diversificación de estos cuidados. Y si antes los cuidados parentales estaban en las familias, ahora es el Estado, el mercado y las familias quienes toman de suyo los modos de resolución.

Pero en las familias, aún recaen sobre las mujeres, y las familias no están por fuera de nosotras. Me pregunto entonces, y me dejo habitar por preguntas que me interrogan íntegramente, ¿qué hacemos las mujeres para sostener estas desigualdades? Lo hago desde mi niña adulta, que siente miedo a veces, tristeza a veces, de no ser comprendida.

Cuidaría de mi madre siendo niña, si pudiera estar ahí, donde ella fue niña. Quién sabe bien si habría sido diferente. Ella fue la primer feminista que conocí en mi vida, me enseñó la desigualdad de ser mujer y los poderes de las mujeres, fue una leona defendiendo a sus hijas y trabajó todo el tiempo. A veces me he preguntado acerca de aquellas otras ventanas y puertas que ya tenemos abiertas las mujeres, entre otras cosas, gracias a ellas, quienes nos precedieron.

Figura Nº 5. S/T. **Fuente:** @untonga___

En los días previos a la defensa de tesis soñé que volvía a la escuela donde hice toda la primaria. Iba de la mano con una niña y la llevaba hasta el salón de 3° año. Hasta allí íbamos y seguíamos recorriendo la escuela, como quien la conoce por primera vez. En el sueño yo aparecía con una niña de la mano, quizás podría ser mi hija, o incluso podría ser yo misma. En mi 3° año escolar sucedió que la maestra recibió, en clase, la noticia de que a su esposo, un militar preso por la dictadura, le habían dado la libertad. La maestra estalló de júbilo ahí mismo y dejó la clase. A ese salón, donde yo había cursado, llevaba a mi niña. Ese año creo que marcó un camino diferente, mostrándome que era necesario expresar con

libertad aquellas emociones en cuerpo y alma. De este modo también, el sueño volvía a traerme las preguntas acerca del conocimiento experiencial y encarnado de niños y niñas, ¿cómo recuperarlo? Siempre supe que allí hay claves de transformación, que tienen la potencia de quien conoce por primera vez, y en ese viaje del conocimiento primero, no para una de asombrarse ni de emocionarse.

---

ella, yo, nosotras

Yo cuido
Tú cuidas
Ella cuida
Nosotras cuidamos
Vosotras cuidáis
Ellas cuidan

Allí, donde nadie parece mirar, donde el ojo no se posa y la naturalidad lo habilita, hay siempre una mujer cuidando. Allí, adonde no termino de reconocerme, también estoy siempre cuidando. Allí donde no querés mirar, y aún a pesar de tu supuesta libertad, también cuidás.

Tengo derecho a ser cuidada
Siento alivio al sentirme cuidada
Amor-desamor-enojo-terror-rabia-ternura de tener que cuidar

Cuidados esenciales, necesarios, exigibles. Nadie pone en duda la necesidad de recibir cuidados. Pero ¿quiénes piensan en las cuidadoras? ¿Hay deseo de cuidar? ¿Sentimos placer cuando lo hacemos? ¿Qué pasa con las emociones que nos guardamos? ¿Adónde van a parar?

Ella recibe cuidados por otra ella
Ella limpia para otra ella que, a su vez, le cocina a otres y cuida incluso a ese marido adulto que no necesita ser cuidado. Así, sin más.
Como destino, como obligación, como lo que sucede cuando la biología nos define

Cuidamos aún cuando no lo notás. Cuando creés que estamos disfrutando. Cuando creés que nos gusta. Incluso cuando creo que me gusta. No puedo ver más allá de otras maneras: ¿cómo hacerlo distinto? ¿Cómo hacer para que el peso de la soledad no recaiga mientras limpio el inodoro o sostengo tu tubo de oxígeno pensando en que desearía estar flotando en el río al sol? ¿Cuánta humanidad/deshumanidad siento al momento de cuidar/descuidar?

Clan de brujas

"Naciste un domingo de sol, así… brillante, yo te recibí" cuenta mi abuela, partera, cocinera y enfermera, y está presente mi madre, otra enfermera de oficio y práctica obligada. Un clan de mujeres cuidadoras, como el tuyo, como el de ella, como el de tantas… Mujeres sanadoras y curanderas que, con la palabra, algunos yuyos y pases mágicos siempre supieron cómo hacerme sentir mejor. A mí y a quien se le acercara pidiendo sus sanaciones no avaladas por la ciencia. Mi mamá se hizo enfermera un poco por herencia de una abuela que había encontrado allí un oficio y un poco porque la vida y la pobreza la obligaron. Desde los 11 años tuvo que cuidar a su abuela que había dejado de caminar y "le tenía que cambiar los pañales", cuenta con la bronca hecha carne de una niña que perdió su niñez.

Crecí viendo cómo los varones proveedores desde la mesa ejecutaban órdenes sencillas que no daban descanso a las mujeres del clan. Las miraba y pensaba que no quería vivir así, alcanzando cosas, preparándoles la ropa o la comida, de aquí para allá intermitentemente.

Podía darme cuenta de que mi mamá era la última en irse a dormir y la que se despertaba con el amanecer. Durante el día repetía "tenés que estudiar así vivís mejor". Ahora yo, con mis privilegios y mis guerras internas y externas, repito esa historia. Ni el estudio universitario ni los tránsitos feministas lo impidieron.

Mi hija también nació un domingo de sol. Y mi viejita estaba allí cuidando a mi hijo mayor para que yo pudiera parir tranquila. Igual que estuvo conmigo cuando iba a nacer el primogénito: "Ponete la faja después, se siente feo la panza cuando sale el bebé", me dijo. Y con esa frase me dio pistas para comprender el tremendo puerperio que se avecinaba y del cual nadie me había hablado. Un puerperio en el que moría mi antigua yo y

nacía una cuidadora de tiempo completo, dejando en la sala de parto todo posible tiempo libre y descanso mental.

Recuerdo el llanto desconsolado cuando mi mamá se fue y quedé allí con mi bebé de días y una bolsa de miedos. Ya nadie me sostenía. Y yo debía cuidar de mi pequeño. Y algo en mí se desgarraba y llegaba ese terror a no poder, a no ser capaz ni suficientemente buena madre (ese mandato patriarcal que repiqueteaba en mi cabeza en aquellos tiempos y que intento desarmar cada día).

Allí reside mucho de esto de cuidar: a veces parece no acabar jamás, a veces parece que el cuidado es siempre insuficiente o mal hecho, invisible y obligatorio. Y muchas veces el amor convive con el cansancio, el desgano y la soledad dentro de ese cuerpo-para-otros.

¿Cuándo me toca?

Figura Nº 6. S/T. **Fuente:** Elaboración propia.

El tiempo parece lejano, allí en un lugar que no me pertenece. Lo miro desde lejos queriendo atraparlo, conviviendo con la idea de no-tiempo, del tiempo como arte. Pero hace tiempo que no tengo tiempo, con redundancia intencionada. El sistema nos consume teletrabajando y los días comienzan y terminan en una tecla. La tecla B, de Basta. En la pandemia, el capitalismo logró el objetivo final: la aniquilación del tiempo libre. El disfrute pasa por lograr dormir un poquito más sin responder a las teclas o a los *ringtones*.

Intentos de autocuidados y de límites a la demanda permanente de otres pero también de mí misma que caí en la trampa de creer que la productividad es la razón de la vida y ahora ando en busca de nuevas razones que me permitan reapropiarme de esa ficción que es mi tiempo.

Añoranza de un tiempo en el que construía recuerdos dignos de contar. El teletrabajo, las tareas escolares, la simultaneidad y domesticidad de la vida misma han hecho de muchos micromundos espacios hostiles, laberintos sin salidas visibles y el autodescuido como clave de estos tiempos.

Narrar para imaginar, imaginar para transformar: otras formas de cuidar y ser cuidadas ¿deben/pueden? ser posibles

Este artículo pretende salirse de los marcos convencionales de la escritura académica, indagando en otros estilos pero también utilizando la autoetnografía como recurso que recupera las emociones, las subjetividades y las vivencias de una experiencia transversal a la vida misma como son los cuidados. Poniendo el cuerpo en sentidos diversos: desde la experiencia y también como apuesta política desde una investigación que involucre la mirada de las investigadoras.

Cual espiral entre activismo-vida cotidiana-academia, transitamos un proceso que nos coloca en investigadoras del tema cuidados, pero también en cuidadoras y sujetas activas de la distribución de los cuidados. La posibilidad de incluir los procesos de afectación de las pesquisadoras se convierte en un ejercicio de reflexividad fuerte e intenso, necesario para ampliar los horizontes de construcción colectiva con otras y otros. Desde esta perspectiva, investigar sobre cuidados nos lleva a plantear nuestras propias experiencias como fuente de conocimiento y análisis. Y, como feministas, consideramos que lo personal es político y que las narraciones de historias que forman parte de la intimidad de los cuidados recibidos y dados, las cuales pudiesen -en apariencia- formar parte del espectro de aquello "que se preserva", es también una apuesta política por colocar a los cuidados en el centro de la vida y de su sostenibilidad.

Mapear las memorias del cuidado nos permite adentrarnos en las marcas de la división patriarcal del trabajo de este trabajo en nosotras, entre géneros, generaciones, en contextos sociales e históricos diversos. La construcción de relatos mínimos sigue el propósito de desmontar las ficciones o versiones de cuidados que hemos recibido y que reproduci-

mos incesantemente en los diferentes espacios que habitamos, las unidades domésticas, las universidades, las calles. Acceder a la experiencia y la intimidad de los cuidados nos permite ver figuras destacadas y secundarias, afectos ligados al desempeño de las tareas, omisiones o vivencias de diversa tonalidad afectiva. Pero todas con la misma capacidad de afectar y ser afectadas por las otras mujeres y varones que pueblan nuestros relatos. Paisajes sonoros y olfativos, plagados de la sensorialidad con que se imprimen las primeras marcas de bienvenidas a la vida: el canto de un padre, la sabiduría de nuestras abuelas, las banderas ideológicas de nuestras madres. Paisajes actuales de pandemia, conviviendo con el virus del capitalismo.

Nos preguntamos en nuestros encuentros y análisis ¿qué estamos haciendo con y por los cuidados? ¿Cómo desarmar las condiciones opresivas en las que estos trabajos se llevan a cabo? ¿En qué lugar/espacio/tiempo quedan los autocuidados posibles? Vemos que en la sostenibilidad de la vida pareciera aparecer una nueva división sexual del trabajo: la familia sana/independiente/autónoma queda como patrimonio de los varones y la familia dependiente/insana/con discapacidad es patrimonio de las mujeres; sin pensar en soluciones comunitarias, colectivas, que den cuenta de los cuidados como una apuesta política-social. Y, mientras sigamos pensando que la familia y les familiares son patrimonio de sujetes individuales, generalmente de las mujeres del hogar, serán las personas individuales quienes respondan por elles. En tanto la familia patriarcal se mantenga como baluarte en materia de salud, su déficit, fragilidad, insanía o discapacidad, será adjudicado al desempeño de las mujeres, poniéndolas en tela de juicio. Es por ello que esta apuesta por un relato que apela a la memoria individual y a las memorias colectivas del cuidado, constituye otro punto de partida para poner en el centro de la discusión política la división patriarcal de tareas que permitan y posibiliten la sostenibilidad de la vida, así como las incomodidades -corporales, emocionales- que vivenciamos al analizar un tema que nos atraviesa de múltiples maneras.

Por último, la intención de esta escritura es aportar a una trama donde imaginar soluciones comunitarias y colectivas para los cuidados, en clave de una apuesta política y social. La construcción narrativa, visual y sonora acerca de la intimidad de los cuidados, nos permite la polifonía de voces y un nosotras que se constituye y destituye cada vez, como acción política, que invita a narrar/vivir otras formas de cuidar y ser cuidadas.

Bibliografía

Brum, M. (@criaturacorazon) (13 de agosto 2020) (Fotografía)https://www.instagram.com/p/CD2ahrsJZI1/

Gelman, J. (1989) Violines y otras cuestiones/El juego en que andamos/Velorio del solo/Gotan. Buenos Aires: Libros de tierra firme.

Haraway, D. (2019) Seguir con el problema. Madrid: Consonni.

Sepúlveda, L. (1984) Los miedos, las vidas, las muertes y otras alucinaciones. Buenos Aires: Nordan Comunidad.

Untonga, |. @untonga (27 de enero 2021) Escuchar a la niña (Fotografía) https://www.instagram.com/p/CKkMBP9ALrm/?hl=es-la.

¿Quiénes tejimos estas historias?

Adriana Guzmán

Es hija de Amparo, nieta de Teresa y Elena, creadora de Diana y Julia. Aymara, lesbiana e insumisa. Feminista, integrante del Feminismo Comunitario Antipatriarcal, educadora popular. Radialista. Con experiencia en procesos de formación en feminismos, género, derechos sexuales, autonomía del cuerpo, autonomía territorial, investigación participativa. Ha sido parte de la construcción de leyes y políticas públicas sobre despatriarcalización, violencia, acoso y violencia política y ha acompañado procesos autonómicos, territoriales en el Estado Plurinacional de Bolivia.

Amanda Motta Castro

Profesora del Programa Posgrado en Educación y docente del Departamento de Educación de la FURG. Doctora por el programa de Posgrado en Educación de la Universidade do Vale do Rio dos Sinos/UNISINOS. Forma parte de El Telar y del Grupo de investigación interdisciplinar Lélia Gonzalez. Trabaja Feminismo, Educación Popular, Arte Popular y desigualdades sociales.

Amaral Arévalo

Investigador del Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos (CLAM/UERJ). Postdoctorado en Medicina Social. Doctor en Estudios Internacionales en Paz, Conflictos y Desarrollo; Especialista en Género y Sexualidad y Licenciado en Ciencias de la Educación. Sus líneas de investigación son Estudios de Paz, Violencia y Estudios LGBTI en Centroamérica. https://orcid.org/0000-0002-9949-4121

Ana Cecilia Marotta

Es uruguaya y tiene cincuenta años. Vive en Montevideo con su compañero, su hija y una gata. Es Licenciada en Psicología, Magister en Atención a la Salud en el Primer Nivel, y Doctora en Psicología. Ama su profesión, la que ejerce desde 1997, en diferentes espacios clínicos, institucionales y de la comunidad. Docente de la Facultad de Psicología donde se desempeña en un cargo de Profesora Adjunta, Grado 3, efectivo. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores- ANII, Investigadora categoría I.

Andrea A. Benavídez

Doctora en Estudios Literarios por la Universidad de Alicante (2013), Máster en Pensamiento Contemporáneo, en la Universidad de Murcia (2008) y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de San Juan (2005). Docente titular en la Universidad Nacional de San Juan. Desde 2016 coordina el Grupo de Articulación en Género y Educación Superior en la Universidad Nacional de San Juan.

Carla Daniela Rosales

Argentina, nacida en 1977 y criada en una barriada de la periferia mendocina por una madre costurera/ama de casa y un padre veterano de guerra. Primera mujer universitaria en su familia, inicia su recorrido en la Carrera de Trabajo Social de la UNCuyo, en pleno embate privatizador de la educación pública. Desde el 2004 además de ser madre de su primera hija, comienza una relación con el mundo rural e indígena a partir de la experiencia de trabajo junto a jóvenes de diversas identidades étnicas. A partir de allí, se abrieron numerosas búsquedas, luego de conocer otras formas de habitar las juventudes, encontrando nuevos interrogantes, voces y diálogos.

Cecilia Johnson

Feminista, docente, becaria posdoctoral de CONICET. Sus intereses se vinculan principalmente a salud sexual y (no) reproductiva. Trabaja en diferentes equipos de investigación vinculados a feminismos, salud, política sexual y religión. Miembra de El Telar: Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano.

Desirée Pires

Lic. en Historia y Mg. en el Programa de Posgrado en Educación de la Universidad Federal Rio Grande (FURG-BR). Becaria de la Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior CAPES (PPGEDU/FURG). Forma parte del Grupo de Investigación y Estudio Interdisciplinar Lélia Gonzalez (CNPq). Tiene interés en las áreas de investigación: educación, feminismo e historias de las mujeres.

Elba Núñez

Militante feminista. Doctoranda en Ciencias Sociales (FCS/UBA). Trabajadora Social y Abogada (UNA), Investigadora. Integrante del Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de las Mujeres (CLADEM) Paraguay. Integrante del Grupo de Trabajo de Clacso "Salud Internacional Sur-Sur" y el Grupo de Trabajo CLACSO "Extensión crítica: teorías y prácticas en América Latina y Caribe"

Exequiel Torres

Activista en el campo de la discapacidad. Docente e Investigador de la Facultad de Ciencias Sociales (UNC). Integrante de El Telar: Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano y de la "Mesa de Trabajo en Discapacidad y Derechos Humanos de Córdoba".

Gabriela Bard Wigdor

Doctora en Estudios de Género, Magíster en Trabajo Social con Mención en Intervención y Licenciada en Trabajo Social por la Universidad Nacional de Córdoba. Investigadora Asistente del CONICET en el área de Feminismos Descoloniales y Estudios Feministas de la masculinidad. Profesora Asistente de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNC. Coordinadora de El Telar: Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano, espacio de investigación-acción y activismo. Feminista y madre de un niño de 7 años.

Gabriela Cristina Artazo

Doctora en Ciencias Políticas y Licenciada en Trabajo Social, docente e investigadora de la FCS-UNC. Línea de investigación: feminismos comunitarios, industria del sexo y derecho a la asistencia.

Ivanna Aguilera

Militante y referente LGBTTTIQ+ histórica, fundadora y miembra de distintas organizaciones travesti-trans, hoy se define como una mujer totalmente independiente, una que pelea por los derechos negados, sobreviviente de la última dictadura cívica-eclesiástica-militar y de la democracia que ha cercenado los derechos de las personas trans y travestis. Actualmente coordina el Área Trans, Travesti y género no binario de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC.

Jimena de Garay Hernández

Militante feminista. Profesora en el Instituto de Psicología de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil (UERJ). Doctora y maestra en Psicología Social (UERJ),

licenciada en Psicología (Universidad Nacional Autónoma de México). Integrante del GEPSID (Grupo de Estudos e Pesquisas Subjetividades e Instituições em Dobras). Integrante de El Telar: Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano.

Juan Cornejo Espejo

Académico asociado de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad del Bío - Bío. Profesor de Historia, Licenciado en Ciencias Sociales, Bachiller en Teología. Magíster en: Ciencias Sociales / Historia / Ciencia Política / Teología / Educación / Antropología. Doctor en Ciencia Política (IUPERJ - Brasil), Doctor en Estudios Americanos (USACH - Chile).

Lucía Bertona

Becaria Doctoral de CONICET, Argentina. Su lugar de trabajo es IDH-CONICET, Córdoba. Es Licenciada en Trabajo Social por la FCS/UNC. Sus líneas de investigación se vinculan a activismos en discapacidad y sexualidades. Pertenece al equipo de investigación El Telar: Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano de la UNC. Realiza adscripciones a la docencia.

Luisa Fernanda Muñoz-Rodríguez

Docente Fundación Universitaria Konrad Lorenz. Investigadora Grupo EDCUS Universidad Manuela Beltrán Bogotá - Colombia. Integrante de El Telar: Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano.

Marcio Rodrigo Vale Caetano

Coordinador del Centro de Memoria dos Movimientos Sociales LGBTI João Antônio Mascarenhas y líder del

Grupo de investigación Políticas del Cuerpo y Diferencias – POC'S. Docente de la Facultad y del Programa de Posgrado en Educación de la Universidad Federal de Pelotas (UFPEL).

María Eugenia Hermida

Docente-investigadora feminista (GIPSC-UNMDP). Doctora en Trabajo Social (UNR). Especialista en Docencia Universitaria (UNMDP). Licenciada en Servicio Social (UNMDP). Co-directora de la Maestría en Políticas Sociales (UNMDP). Profesora de grado y posgrado de distintas universidades latinoamericanas.

Mariana Alvarado

Argentina, mujer, no madre por elección, venida de inmigrantes españoles e italianos; nacida en 1976 el silencio de la dictadura argentina en una familia de clase media de la provincia de Mendoza; de madre hija de militar y de padre hijo de penitenciario; (de)formada en filosofía en una facultad conservadora durante la década del 90, en pleno auge neoliberal; caminanta de altura de pensamientos situados y en contexto (des)anduvo caminos muchos para (des)encontrar(se) y aprender a leer, a pensar, a decir, a escribir otra vez, de nuevo, incluso contra sí-misma; se declara feminista-académica-activista.

Paola Bonavitta

Investigadora Adjunta de CONICET. Dra. en Estudios Sociales de América latina, Mg. en Sociología y Lic. en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Córdoba. Diplomada en Feminismos Políticos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Feminista y madre de León y Alfonsina. Coordinadora de El Telar. Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano.

Pascual Scarpino

Marica feminista, Lic. en Trabajo Social y Doctoranda en Estudios de Género por la Universidad Nacional de Córdoba. Docente de la Facultad de Ciencias Sociales (UNC) y becaria doctoral CONICET-UNC. Sus líneas de indagación se enmarcan en los Estudios de la Homosexualidad desde un enfoque teórico-metodológico de opción descolonial.

Sara López

Trabajadora Social (UNA-Paraguay), Mg. en Trabajo Social (UNER-Argentina) y Mg. en Educación (USA-Argentina), doctoranda en Ciencias Sociales y Humanas (UNM-Argentina) feminista, sindicalista, investigadora y profesora universitaria, integrante de la articulación JAKU'E por la Educación Integral de la Sexualidad, Secretaria General de Sindicato de Trabajadoras y Trabajadores de la FACSO - UNA, madre de 2 hijos.

Sofía Soria

Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) y Docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Integra los Equipos de Investigación "El Telar: Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano" y "Disputas feministas", ambos radicados en la UNC.

Valeria B. Gili Diez

Licenciada y Profesora en Sociología. Doctora en Estudios Sociales Agrarios. Docente, investigadora y extensionista. Su lugar de trabajo es Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales y Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Juan.

Lesbiana y transfeminista. Licenciada en Servicio Social (UNMDP). Especialista en Métodos y Técnicas de Investigación Social (CLACSO). Maestranda en Políticas Sociales (UNMDP). Becaria de investigación tipo A (UNMDP-GIPSC). Profesora Jefa de Trabajos Prácticos en asignatura Metodología del Trabajo Social-Caso Social (UNMDP- extensión áulica San Bernardo).

ISBN 978-950-33-1645-0

ciffyh
Centro de Investigaciones
María Saleme de Burnichon
Facultad de Filosofía y Humanidades | UNC

Área de
Publicaciones

ffyh
Facultad de Filosofía
y Humanidades | UNC

UNC
Universidad
Nacional
de Córdoba